



L'Anthropologie historique de Jean-Pierre Vernant.

Aurélien Gros

► To cite this version:

Aurélien Gros. L'Anthropologie historique de Jean-Pierre Vernant. : Enquête épistémologique.. Histoire. EHESS - Paris, 2015. Français. <tel-01198457>

HAL Id: tel-01198457

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-01198457>

Submitted on 13 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Doctorat nouveau régime
Histoire & civilisations

Aurélien Gros

***L'anthropologie historique de
Jean-Pierre Vernant***

Enquête épistémologique

Thèse dirigée par François Hartog

Date de soutenance : le 7 mars 2015

Jury

Jacques Revel

Riccardo Di Donato

Vincent Azoulay

Remerciements

Je tiens à remercier d'abord François Hartog pour la bienveillance et la disponibilité dont il a toujours fait preuve, et pour la confiance qu'il a accordée à mon travail depuis les années de Master. Je lui dois plus encore : un apport intellectuel de premier ordre, largement intériorisé au cours de ses séminaires du mardi matin à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. C'est en grande partie là que ma recherche a trouvé à se catalyser. Je tiens aussi à remercier Jacques Revel pour les précieux conseils qu'il m'a donnés dès les débuts de ce projet lorsque je commençais une enquête sur l'anthropologie historique de Jacques Le Goff en Master 2. Je lui suis reconnaissant d'avoir accepté de faire partie du jury de thèse. De même, j'adresse mes remerciements à Riccardo Di Donato et à Vincent Azoulay qui ont eu l'amabilité de bien vouloir compléter ce jury.

Une thèse se bricole à partir d'une diversité de conversations dont le souvenir, malheureusement, se perd. Je sais pourtant que les idées les plus importantes sont métabolisées et s'expriment inconsciemment au fil de l'écriture.

Je tiens à remercier Daniel Poitras, Felipe Brandi et Thomas Hirsch, mes compagnons de séminaire devenus des amis, pour ces nombreuses conversations parfois contradictoires et le plus souvent édifiantes.

Ma gratitude, le mot est trop faible, va aux personnes qui me constituent depuis de nombreuses années et qui ont fait de ce travail une œuvre collective : à Baptiste Morizot et Thibaut Rioufrety pour les discussions aux cours desquelles j'apprends à penser, et pour leur rigoureuse et instructive relecture critique des mes chapitres ; à Jean-Baptiste Fenoy, Estelle Zhong, Flaminia Paddeu, Sarah Donadille, pour leur soutien et leur amitié sans faille ; et à tous les amis qui me pardonneront de ne pas les mentionner. Je remercie aussi Rama Levin pour son amabilité et son aide en langue étrangère.

Pour leur confiance, leur présence et leur attention constante, je tiens à remercier mes parents. Je les remercie aussi pour leur participation minutieuse à l'exercice ingrat de la relecture.

Sophie Bouchet a rendu ce travail possible depuis le début et au quotidien.

Enfin, ce travail est associé à Jacques Le Goff. Ces années de recherche correspondent aux années pendant lesquelles j'ai eu la chance et le privilège de le côtoyer, jusqu'à ce qu'il nous quitte. Je n'ai pas eu l'occasion de lui dire ce que je lui devais. Cette thèse lui est donc dédiée.

Résumé

Cette thèse est une analyse épistémologique et généalogique de la pensée de Jean-Pierre Vernant. Son objet est constitué des enquêtes effectuées par l'helléniste entre son entrée au CNRS en 1948 et son élection au Collège de France en 1974. Elle tente d'objectiver la normativité épistémologique à l'œuvre dans l'élaboration progressive d'une nouvelle discipline : l'anthropologie historique. Par normativité épistémologique, il faut entendre l'activité de production de normes par les enquêtes elles-mêmes, dont l'objectif est de résoudre un problème. L'anthropologie historique de Jean-Pierre Vernant se construit par une succession de rencontres entre des précurseurs hétérogènes : Louis Gernet, Ignace Meyerson, Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss (chapitres 1 à 3). En parallèle, l'analyse montre que cette nouvelle discipline est irréductible à ces rencontres. Elle définit un style propre de problèmes et de résolutions, par l'articulation entre la dimension diachronique de la pensée historique et la dimension synchronique de la pensée structurale. Un schème explicatif intégrant ces dimensions est implicitement élaboré sur le modèle du bricolage (chapitre 4). Il permet de concevoir le devenir historique et l'invention humaine par-delà l'aporie binaire entre stabilité et instabilité.

Il est alors possible de comprendre l'insertion originale de la pensée de Jean-Pierre Vernant dans les enjeux philosophiques et politiques de l'après-guerre. L'histoire de la raison est un de ces enjeux (chapitre 5). Se rencontrent alors deux perspectives radicalement différentes : celle d'une pluralisation des types de rationalités et celle d'un sauvetage de la raison contre le dogmatisme et le totalitarisme (chapitre 6). L'analyse montre enfin que l'anthropologie historique de Jean-Pierre Vernant prend la forme d'une reconstruction dans la pensée occidentale qui articule un nouveau rapport au passé – conçu non plus comme autorité de la tradition mais comme possibilité pour penser l'avenir – avec une philosophie politique faisant de la raison critique le point-clé de la démocratie et de l'action humaine dans l'histoire. Préfigurée par Louis Gernet avant la guerre, cette articulation se présente comme un nouvel humanisme (chapitre 7).

Abstract

This dissertation is an epistemological and genealogical analysis of Jean-Pierre Vernant's thought. Its object consists of the inquiries he carried out as a Hellenist from his onset at the CNRS in 1948 to his admission to the College de France in 1974. It attempts to objectify the epistemological normativity at work in the gradual development of a new discipline, historical anthropology. Epistemological normativity is considered here as the production of standards by the inquiries, whose aim is to solve problems. The historical anthropology of Jean-Pierre Vernant was elaborated through a series of encounters amongst heterogeneous precursors: Louis Gernet, Ignace Meyerson, Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss (chapters 1-3). Nevertheless, we demonstrate that this new discipline goes beyond these encounters. Indeed, a unique definition of problems and problem solving are developed through articulations between the diachronic dimension of historical thinking and the synchronic dimension of structural thought. An explanatory scheme incorporating these dimensions is implicitly modelled on the bricolage (chapter 4), thereby taking the comprehension of historical process and human invention beyond the binary aporia of stability and instability.

The uniqueness of the insertion of Jean-Pierre Vernant's thought in the post-war philosophical and political context is then explored. The history of critical reason is one of the issues (chapter 5). The collision of the pluralization of types of rationality with the resistance of reason against dogmatism and totalitarianism, two radically different perspectives, is another issue (chapter 6). Lastly, we argue that the historical anthropology of Jean-Pierre Vernant is a reconstruction of Western thought to express a new relation to the past – henceforth no longer conceived as the authority of tradition but as an opportunity to think the future – with a political philosophy using critical reason as the key point of democracy and human action in history. Prefigured by Gernet during the pre-war period, this articulation brought forth a new humanism (chapter 7).

Introduction

« Vous comprenez, au fur et à mesure qu'on avance, on a besoin, pour savoir qui on est, d'avoir un passé plus ou moins coordonné. Cette construction se fait à travers les cadres sociaux, mais aussi par la refonte de son propre passé. C'est comme une dame qui s'avance avec une grande traîne ; quand elle change brusquement de direction, d'un petit coup de pied, elle remet la traîne derrière elle. »

Jean-Pierre Vernant, « Tisser l'amitié », 1995¹

Faire une épistémologie historique de la pensée de Jean-Pierre Vernant est une entreprise délicate. D'abord, la pensée de Vernant, au singulier, existe-t-elle ? Et si c'est le cas, ce dont il est légitime de douter, comment la qualifier et par quels instruments conceptuels en rendre raison ? Depuis sa mort, le 9 janvier 2007, l'ensemble de la communauté savante s'est accordée sur l'importance de cette pensée et sur son héritage. De nombreuses publications ont insisté sur ce qu'elle fut, sur ce qu'il apporta². Ces textes ont tous en commun d'esquisser de Vernant plusieurs visages : philosophe, helléniste, historien, mythologue, communiste, rationaliste, résistant et ami. Un tel pluralisme représente un premier obstacle, et non des moindres, qui *a priori* nous empêche de parler d'une pensée. Cet obstacle est renforcé par l'absence de texte de Vernant à vocation strictement théorique, qui présenterait dans le détail les articulations intimes de sa philosophie.

Il ressort cependant de ces commentaires, articles et témoignages, que l'homme est présenté comme un des penseurs les plus influents du siècle dernier. Il ressort aussi qu'il fut et reste insaisissable, toujours à la fois dedans et dehors, toujours à la fois soi-même et un autre. Le champ lexical de l'entre-deux, de l'espace intermédiaire, du passage des

¹ Jean-Pierre Vernant, « Tisser l'amitié », *Entre Mythe et politique*, Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 31. D'après un entretien avec Sophie Jankélévitch, *Autrement*, Paris, n°17, février 1995, pp. 188-202. Cette citation est de Vernant, faite par Vernant dans l'article. Il l'introduit ainsi : « Quand je faisais des cours de philosophie au lycée de Toulouse et que je parlais de la mémoire, en expliquant aux élèves que c'était une fabrication de soi, je leur disais je crois, quelque chose de ce genre [...] ». Et de conclure : « C'est ce que nous faisons ». Pour tous les articles publiés dans *Entre mythe et politique*, nous donnerons la pagination de cette édition.

² Par exemple : *Philosophie Magazine*, Paris, n° 11, mai 2007 ; *Agenda de la pensée contemporaine*, Paris, n°10, 2008. *Cahiers Philosophiques*, Paris, n° 112, décembre 2007 ; Maurice Olender, François Vitrani (dir.), « Jean-Pierre Vernant. Dedans dehors », *Le Genre humain*, n° 53, Editions du Seuil, Février 2013.

frontières, employé par Vernant lui-même, témoigne à lui-seul déjà du style. Mais parler simplement de style de pensée risquerait un malentendu car passerait sous silence un des nombreux entre-deux qui le caractérise : entre la pensée et l'action, de la pensée à l'action et vice versa. Qualifier la pensée de Vernant est non seulement un acte prédicatif difficile, mais cela peut aussi relever du contre-sens si l'on y projette une image générale de la pensée qui soit trop extérieure et inadéquate. Les pratiques de pensée de Vernant tendent à échapper à toute qualification. Elles se déploient systématiquement par écart au modèle. A bien des égards, le seul moyen de qualifier la pensée de Vernant serait par la négative – ce qu'elle n'est pas : elle n'est pas dogmatique ; elle n'est pas un système philosophique ; elle n'est pas de l'histoire même si elle est historique³. La pensée de Vernant n'est pas un contenu. Elle est un acte, une pratique intellectuelle et politique : l'esprit critique à l'œuvre, qui constitue pour lui une définition minimale et indépassable de la raison dans l'histoire. Penser, c'est critiquer et c'est agir. C'est justement réorienter la traîne derrière soi « d'un petit coup de pied ».

Un certain embarras habite la communauté savante actuelle à l'égard de Vernant. A trop surévaluer les regroupements disciplinaires, on se trouve face à une pensée inclassable, inassignable. Vernant était-il historien de la Grèce ? Anthropologue ou sociologue ? Était-il philosophe ? Fondateur d'une science des mythes ? On s'accorde sur le fait qu'il a inventé sa propre discipline dont il fut à bien des égards le seul représentant : l'anthropologie historique de la Grèce⁴. Mais ne voit-on pas que le problème réside dans le système de classification et non pas dans cette pensée ? Pour le dire autrement, il faut poser l'idée que toute tentative de compréhension, donc de

³ Nous voulons dire par là qu'elle ne s'identifie pas à la discipline historique, puisque Vernant s'en est largement distancé. Elle est pourtant une pensée historique – c'est le terme que nous allons employer – par son terrain d'investigation : la Grèce ancienne, et par la nature des problèmes qu'elle tente de résoudre. « Philosophe de formation, je dis donc que je ne suis pas historien, c'est-à-dire que je n'ai pas suivi le cursus normal pour se destiner à l'histoire, ni le cursus normal de ceux qui sont professeur de grec, d'histoire ancienne, ou de littérature grecque. Je suis à côté, un peu marginal, c'est-à-dire philosophe, la marginalité et la philosophie marchant la main dans la main ! Mais, peu à peu, je me suis tout de même rapproché des historiens puisque la discipline que j'ai un peu fondée, ici en France (car elle existait ailleurs), s'intitule « Anthropologie historique du monde grec ancien. », Jean-Pierre Vernant, « Entre passé et présent », entretien avec Olivier Doubre, in *Politis*, n° 827, 25 novembre 2004.

⁴ On regroupe souvent sous cette appellation les historiens du Centre Louis Gernet que Vernant a fondé en 1964. Certains, à l'étranger notamment, ont qualifié ce regroupement d'« Ecole de Paris ». Cependant, comme nous allons le démontrer au cours de notre enquête, l'anthropologie historique de Vernant se distingue, sur des points cruciaux, des enquêtes qu'ont entreprises ses proches collaborateurs Pierre Vidal-Naquet et Marcel Detienne. Voir infra, chapitre 4. De même, et plus nettement encore, cette anthropologie historique se distingue fortement de celle entreprise par Jacques Le Goff, dont nous avons esquissé l'épistémologie dans une enquête antérieure : Aurélien Gros, *Penser le changement historique : la genèse de l'anthropologie historique de Jacques Le Goff*, Mémoire de Master, sous la direction de François Hartog, Paris, EHESS, 2009.

qualification, de la pensée de Vernant est réductrice dès lors qu'elle est disciplinaire. Elle trahit d'une façon ou d'une autre le geste critique même qui en fait la mécanique intime. A moins d'inverser le propos. Comprendre Vernant à travers Vernant, c'est-à-dire à travers l'acte critique même, revient à inscrire notre enquête d'épistémologie historique dans la continuité de cette pensée. Autrement dit, cela consiste à inscrire l'enquête qui va suivre dans un perspectivisme que Vernant lui-même a longuement pratiqué. Et il est un positionnement philosophique qui rend cela possible : nous voulons parler du pragmatisme. Il s'agit, non pas de qualifier la pensée de Vernant du point de vue de ce qu'elle est, de ses fondements, de sa Vérité propre, mais de la qualifier en vertu de ce qu'elle ouvre, de ce qu'elle rend possible, des effets d'intelligibilité qu'elle peut produire. Nous ne voulons donc pas tenter de dresser un tableau exhaustif de Vernant, localisé dans une histoire intellectuelle du XXe siècle. Nous voulons tenter de penser avec Vernant, de prendre ce qu'il y a à prendre pour mieux penser, et pour continuer à résoudre, comme il l'a fait, les problèmes des « sombres temps »⁵.

*« L'enquête, c'est la démarche organique et culturelle de l'être en quête de la solution de l'obscurité de son environnement, de sa situation, à un moment précis de son développement ou, si l'on veut, de son histoire. »*⁶

L'enquête sur la pensée de Jean-Pierre Vernant que nous allons entreprendre ne s'inscrit donc pas seulement dans une perspective d'histoire intellectuelle. L'objectif n'est pas de situer historiquement Vernant dans les courants qui lui sont contemporains pour produire à terme une histoire de la discipline historique⁷. Cette perspective est une étape, un moyen pour avancer vers autre chose. Le problème qui nous occupe est de comprendre, à travers la pensée de Vernant, ce que veut dire penser l'histoire, penser par l'histoire. Il s'agit que comprendre le lien qu'instaure Vernant entre le coup de pied dans la traîne de la dame, et le changement induit.

Le diagnostic du présentisme⁸ est une clé importante pour comprendre la situation actuelle. Ce concept, ainsi que le cadre théorique du régime d'historicité, sont aujourd'hui, dans les sciences sociales, parmi les instruments de diagnostic les plus

⁵ François Hartog reprend à son compte l'expression de Berthold Brecht qualifiant ainsi la décennie 1933-1943. François Hartog, « La cité grecque et les « sombres temps » », in Maurice Olender, François Vitrani (dir.), « Jean-Pierre Vernant. Dedans dehors », *op. cit.*, pp. 175-183.

⁶ John Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête* [1938], Paris, PUF, 2006, p. 23.

⁷ Localiser dans le temps les historiens et les courants historiques est justement la finalité d'une démarche historiographique différente de la nôtre, que nous allons présenter plus loin dans cette introduction.

⁸ François Hartog, *Régimes d'historicité, présentisme et expérience du temps*, Paris, Editions du Seuil, 2003.

répandus. C'est sous la forme infrastructurelle d'une crise du temps – d'une crise des rapports entre passé, présent et futur – que la crise actuelle est alors pensée. Et elle touche au premier plan le concept même d'histoire.

*« Ce changement de rapport, c'est justement ce que le concept (moderne) d'Histoire n'arrive pas à appréhender. Foncièrement futuriste, il n'est plus suffisamment opératoire pour saisir le devenir de sociétés qui, tendant à s'absorber entièrement dans le seul présent, ne savent plus comment régler leurs rapports avec un futur de plus en plus communément perçu, en Europe du moins, sur le mode de la menace, voire de la catastrophe qui vient. »*⁹

Un des symptômes de cette crise du temps et du concept d'histoire est le recentrement sur l'historiographie, au sens réflexif du terme. Un tel recentrement participait, à partir des années 1980, de cette modification des rapports au temps, manifestant l'embarras des historiens, d'abord relativement inconscient et implicite, face à la survalorisation nouvelle de la catégorie du présent.

*« Enfin, on entre, en ces mêmes années, dans une crise du futur, dans cette modification des rapports au temps, qui s'accompagne du souci plus ou moins partagé de développer un regard rétrospectif et réflexif : le temps du regard en arrière. C'est le moment où l'on commence à parler de patrimoine, de mémoire, d'archives. »*¹⁰

Un tel recentrement se manifeste dans l'émergence de l'historiographie : en 1979, Charles-Olivier Carbonell publie sa thèse sur l'histoire méthodique¹¹ et, en 1981, un « Que sais-je ? » sur *L'Historiographie*¹² ; les textes d'Arnaldo Momigliano sont traduits en français en 1983¹³ ; et surtout, Pierre Nora entame en 1984 la somme des *Lieux de Mémoire*¹⁴, symbole et symptôme à la fois de cette modification des rapports au temps et au passé.

Les analyses de François Hartog sur le présentisme représentent pour notre recherche un point de départ, actuel, qui oriente le questionnaire. Le resserrement du

⁹ François Hartog, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013, p. 291.

¹⁰ François Hartog, *La Chambre de veille*, Paris, Flammarion, 2013, p. 75.

¹¹ Charles-Olivier Carbonell, *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*, Paris, Privat, 1979.

¹² Charles-Olivier Carbonell, *L'Historiographie*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1981.

¹³ Arnaldo Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983.

¹⁴ Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1992.

temps sur le présent, l'incapacité à mobiliser le passé autrement que sous la forme de sa conservation patrimoniale, et l'impossibilité conséquente à penser l'avenir sont les contraintes déterminant une crise du temps, et une crise de la tradition dont les risques sont inhérents à la perte de direction dans un labyrinthe. Si nous entreprenons une enquête sur la pensée de Jean-Pierre Vernant, ce n'est pas pour faire de Vernant un nom-patrimoine, ou une étape dans l'histoire des courants historiques. Il ne s'agit pas de participer à une entreprise de patrimonialisation des maîtres. C'est avant tout parce que, à bien des égards, Vernant s'est trouvé dans une situation analogue à la nôtre sur plusieurs points. C'est en effet au regard d'un moment de crise de la culture, et de crise du temps et de l'histoire¹⁵, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, que la pensée de Vernant prend une signification particulière. A cet égard, le point de fuite de notre enquête est de parvenir à comprendre comment Vernant a pu réarticuler, dans ce double contexte de fin de la tradition et de crise du Régime Moderne d'Historicité, les catégories du passé, du présent et de l'avenir.

« S'il y a une vie pour l'histoire après le concept moderne d'histoire, elle passe à la fois par la capacité de nos sociétés à articuler à nouveau les catégories du passé, du présent et du futur, sans que vienne à s'instaurer le monopole ou la tyrannie d'aucune d'entre elles, et par la volonté de comprendre notre présent. Les deux démarches sont intimement liées. »¹⁶

A première vue, l'invention d'une nouvelle Grèce, dont Vernant s'est fait le héraut, représente un problème relativement local d'histoire ancienne. On ne comprend plus guère aujourd'hui, à moins d'être familier avec les problématiques de l'histoire grecque, en quoi l'invention d'une nouvelle Grèce représente un geste théorique et philosophique de premier ordre. Cependant, ce geste, dès lors que nous le comprenons dans toute son ampleur et suivant les divers enjeux historiques et philosophiques qui le déterminent, acquiert un sens plus large. C'est à circonscrire ce sens que notre enquête va s'attacher. Le problème qui nous occupe, s'il prend racine dans une perspective historiographique, la dépasse largement, car ce n'est pas uniquement d'histoire qu'il est question.

En outre, Jean-Pierre Vernant ne s'est jamais présenté comme historien. Il était un savant, au sens que l'humanisme a donné au terme. Sa discipline, il se l'est inventée directement, répondant ainsi au mieux aux problèmes qui furent les siens. Philosophe de

¹⁵ Hannah Arendt, *La Crise de la culture* [1954-1968], Paris, Gallimard, 1972.

¹⁶ François Hartog, *Croire en l'histoire*, op. cit., p. 299.

formation, agrégé de philosophie en 1937, ce n'est que tard, après la Guerre et la Résistance, qu'il s'est spécialisé sur la Grèce ancienne¹⁷. Pourquoi cet homme, philosophe et Résistant, s'est-il intéressé à la Grèce ? Et surtout, de quelle façon s'y est-il intéressé ? Ces questions ne peuvent-être abordées que par une méthode de lecture, épistémologique et historique, portant sur les textes, donc sur les enquêtes.

1. De l'historiographie à l'épistémologie

a. Le problème de la classification

Si nous envisageons cette enquête suivant une perspective historiographique, nous devons toutefois marquer la distance avec une certaine façon de faire, qui nous paraît inadéquate. Un des traits marquant d'une certaine historiographie, en France, est la logique classificatoire à l'œuvre, expression d'une spécialisation progressive des disciplines et des histoires locales.

La tradition historiographique¹⁸, en France, a retenu la figure de Braudel et le paradigme labroussien comme point pivot de l'unification de l'histoire après la Seconde Guerre mondiale. Et elle l'a fait au moment même où l'on constatait la disparition de l'unité disciplinaire. Au début des années 1970, Pierre Nora lançait la célèbre collection « La Bibliothèque des histoires », où le pluriel désignait justement la diversification du champ. La trilogie que le même Nora dirigea avec Jacques Le Goff, *Faire de l'histoire*¹⁹, représentait un état des lieux de cette diversification, sous l'angle positif d'une dynamique nouvelle, celle de la « troisième génération » des *Annales* : la « Nouvelle Histoire »²⁰. Une décennie plus tard, la même diversification était déplorée par François Dosse sous le vocable de l'émiettement²¹ qui dénonçait une discipline en perdition, vaincue par les

¹⁷ Il entre au CNRS en 1948, il a alors 34 ans. Il rejoint la VI^e section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes en 1958.

¹⁸ Nous entendons par ce terme surtout la démarche d'enquête qui a émergé à partir des années 1980, et qui s'est constitué comme histoire de la discipline historique. Le terme d'historiographie renvoie aussi, dans une acception plus ancienne, au travail méthodologique des historiens définissant leurs instruments d'investigation empiriques.

¹⁹ Jacques Le Goff, Pierre Nora (dir.), *Faire de l'Histoire*, 3 tomes, Paris, Gallimard, 1974.

²⁰ Jacques Le Goff (dir.), *La Nouvelle Histoire* [1978], Paris, Editions Complexes, 1988.

²¹ François Dosse, *L'Histoire en miettes. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Paris, La Découverte, 1987.

attaques du *linguistic turn* venu d'outre-Atlantique²². Le même François Dosse devint, au cours des années 1990, une figure centrale de l'historiographie, discipline conçue comme histoire de l'histoire. C'est à lui, entre autres, que l'on doit une certaine vision historiographique : celle d'un âge d'or de l'histoire qui s'est effondré sous les coups du structuralisme, du *linguistic turn* et finalement de la diversification. Cette vision historiographique s'est répandue par le biais de manuels et d'ouvrages à destination des nouvelles générations d'étudiants²³.

Si cette vision manifeste l'essor de l'historiographie comme discipline tendant à l'autonomie²⁴, elle présente aussi le risque d'une lecture paradigmatique de l'histoire savante du XXe siècle centrée sur le concept de *courant historique*²⁵. En effet, dans cette représentation de l'historiographie française, se succèdent des courants historiques articulés sous l'angle de la génération, jusqu'à un point clé où divers courants en viennent à coexister à partir des années 1980. En outre, cette lecture en terme de succession linéaire relève d'un impensé, celui du progrès de la discipline historique atteignant l'âge d'or du moment braudélien et labroussien, poursuivi par la « Nouvelle Histoire » de Le Goff et Nora, puis finalement de son effondrement dans les labyrinthes de l'émiettement. Le problème pour nous est que ce tableau prétend intégrer l'anthropologie historique comme courant, qui interagit, à travers une logique d'emprunt et de changements, avec les autres courants historiques – ce qui peut être pertinent pour certaines anthropologies historiques, celle des *Annales* justement, mais non pas pour celle inventée par Vernant. De plus, penser en termes de courant historique induit de penser un ou plusieurs auteurs de référence inventant un nouveau champ d'investigation poursuivi par des disciples, comme la troisième génération des *Annales* fut disciple de la seconde. Cette logique classificatoire, permettant une représentation unifiée de l'histoire de la discipline au XXe

²² Hayden White, *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe*, Londres, John Hopkins University Press, 1973.

²³ François Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 tomes, Paris, La Découverte, 1991-1992 ; Christian Delacroix, Patrick Garcia, François Dosse, *Les Courants historiques en France XIXe-XXe siècles*, Paris, Armand Colin, 1999 ; François Dosse, *L'Histoire*, Paris, Armand Colin, 2000 ; Christian Delacroix, Patrick Garcia, François Dosse (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 2010. L'accès des étudiants en histoire – et en géographie – à cette bibliographie se fait davantage dans le cadre de la préparation des concours de l'enseignement que dans celui du premier cycle d'études supérieures.

²⁴ La réflexion historiographique est bien sûr plus ancienne. Mais au cours des années 1980-1990, on assiste à une autonomisation de l'historiographie qui n'est plus la réflexion méthodologique intégrée aux enquêtes historiques, mais devient un champ historique à part entière. Le trio formé par Dosse, Delacroix et Garcia s'emploie à faire de l'historiographie un champ disciplinaire proprement dit.

²⁵ Christian Delacroix, Patrick Garcia, François Dosse, *Les Courants historiques en France XIXe-XXe siècles*, op cit. Le terme reconduit une première tentative de classification historique, celle de Guy Bourdieu et Hervé Martin, *Les Ecoles historiques* [1983], Paris, Editions du Seuil, 1997.

siècle, et élaborée à partir du modèle de l'histoire des *Annales*, présente des limites irréductibles, dès lors que l'on envisage la pensée historique dans un sens plus large.

Cette historiographie est non perspectiviste. Ceci a pour conséquence deux écueils majeurs. Le premier est que le système de classification qu'elle met en place a pour critère l'objet des recherches, non pas les problèmes qui les ouvrent. Classer les enquêtes historiques en termes de courants présente un intérêt didactique indéniable. Cela sert à voir clair, à se faire une idée générale de l'évolution de la discipline. Cependant, cela prend le risque de regrouper ensemble des enquêtes très hétérogènes, à la seule condition qu'elles ont une même notion en titre, un même objet, ou un même auteur²⁶. Autrement dit, une telle classification se fonde sur des continuités lexicales superficielles du point de vue des enquêtes. Car comme nous allons le voir, une notion ou un concept trouvent leur signification, certes dans une définition, mais surtout dans leur insertion dans une enquête, conçue comme espace problématique dynamique qui détermine pour une grande part le comportement des outils qui s'y déploient, et qui construit son objet d'une façon particulière. Cela ne signifie pas qu'il n'y a rien en commun entre les historiens se revendiquant, par exemple, d'une histoire des mentalités. Cela signifie simplement que pour comprendre le sens de cette revendication, il importe de l'examiner plus profondément, enquête par enquête.

La seconde conséquence est plus profonde, et explique aussi cette logique superficielle de classification. L'absence de conception perspectiviste de l'histoire révèle un impensé qui doit être déconstruit. Nous pourrions qualifier cet impensé de réalisme. La logique classificatoire se fonde sur une conception de la synthèse historique qui remonte probablement à Henri Berr²⁷. Le terme vise alors l'unification de diverses disciplines du point de vue théorique et du point de vue des résultats, et non pas la fin d'un mouvement dialectique selon la tradition hégélienne. La synthèse historique est donc la finalité possible du savoir. Ce maître-mot est reconduit au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, contexte qui nous occupe au premier chef, par Fernand Braudel, dont on

²⁶ Le cas des « mentalités » est instructif. Le regroupement des historiens des mentalités dans un seul courant est un risque. Certes, le mot est le même, le concept peut être relativement unifié, mais la seule mise en série des titres d'ouvrage ne permet pas de garantir l'unité d'un champ. D'autre part, la distinction de ce champ avec celui de l'anthropologie est un point aveugle de l'entreprise. Voir là dessus François Dosse, « Histoire des mentalités », in Christian Delacroix, Patrick Garcia, François Dosse, *Historiographies. Concepts et débats*, op. cit., tome I, pp. 220-231.

²⁷ Henri Berr, *L'Avenir de la philosophie. Esquisse d'une synthèse des connaissances fondée sur l'histoire*, Paris, Hachette, 1899. Voir Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Vrin-EHESS, 1998.

connaît le projet d'unification des sciences de l'homme sous le langage de l'histoire²⁸. En même temps qu'une finalité synthétique, l'histoire de Fernand Braudel représente un nouveau paradigme, celui de la seconde génération des *Annales*. Si Braudel patronne la nouvelle génération d'historiens, le paradigme qui devient dominant doit cependant plus à Claude-Ernest Labrousse qu'à Fernand Braudel. C'est Labrousse qui fournit un modèle unifié d'explication du monde historique, inspiré de Marx, et qui lui permet de rendre raison de la Révolution Française²⁹. Le paradigme labroussien³⁰ articule, à travers un schème de causalité unifié, une théorie du changement, dans laquelle les mouvements des prix et les systèmes de production, donc les réalités économiques, déterminent *en dernière instance* les changements sociaux et politiques. On le voit, un tel paradigme reconduit la volonté de synthèse et de classification des plans de réalité – et des disciplines en ayant la responsabilité – selon un schéma causal, dans lequel le sujet de causalité – au sens grammatical du terme – relève le plus souvent de l'économique. Les régions de la réalité historique sont non seulement classées, mais articulées ensemble.

Il y a, dans le geste même de classification des histoires locales qu'opère l'historiographie des manuels universitaires, la reconduction de cet esprit de synthèse, et d'une conception représentationnelle et cumulative de l'histoire. L'invention d'un nouveau champ historique, d'un nouveau « territoire de l'historien »³¹, est conçue comme l'ajout d'une nouvelle région du monde à la recherche historique. Le vocabulaire de la territorialité en est l'indice le plus net, qui exprime une conception cumulative et non problématique à l'œuvre dans l'histoire de la discipline. Se dessine alors une trame historique inventant l'objectivité de l'histoire par l'extension progressive de son domaine d'expertise, et non comme reformulation critique de nouveaux problèmes. De ce fait, il est possible de faire le constat d'un certain échec du programme de l'histoire-problème de Lucien Febvre³². Or cette conception problématique des enquêtes historiques est peut-être

²⁸ Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.

²⁹ Claude-Ernest Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie Dalloz, 1933 et *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, Paris, PUF, 1943.

³⁰ C'est le terme que nous utiliserons dans notre recherche pour qualifier le modèle théorique construit par Labrousse et largement réitéré par la génération suivante d'historiens. Voir Maria Novella Borghetti, *L'œuvre d'Ernest Labrousse. Genèse d'un modèle d'histoire économique*, Paris, Editions de l'EHESS, 2005 ; Jean-Yves Grenier, Bernard Lepetit, « L'expérience historique. A propos de C.-E. Labrousse », in Bernard Lepetit, *Carnet de Croquis. Sur la connaissance historique*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 45-79.

³¹ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1973.

³² Lucien Febvre, « Propos d'initiative : vivre l'histoire », in *Mélanges d'histoire sociale*, Vol. 3, 1943, pp. 5-18. Enrico Catelli Gattinara fait de l'histoire-problème le nouveau paradigme de l'histoire des *Annales* au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Il y interprète, à juste titre, une révolution épistémologique tirant les conséquences de l'historicisation de la raison, comme solution française à la crise de la raison, et comme

l'instrument épistémologique le plus adéquat pour appréhender l'histoire de la discipline. Il permet en outre de dépasser l'obstacle épistémologique des continuités lexicales.

Un fait manifeste la difficulté qu'une tentative de classification des courants historiques rencontre face à l'anthropologie historique de Vernant. Dans l'ouvrage collectif *Une Ecole pour les sciences sociales*, dirigé par Jacques Revel et Nathan Wachtel³³ une typologie des courants est proposée, permettant de classer les diverses disciplines représentées à l'Ecole. Un article est consacré à l'anthropologie historique. Il présente ce courant actuel en listant quatre perspectives : anthropologie historique de l'économie, anthropologie historique de la parenté, anthropologie historique du symbolique et du religieux et anthropologie historique du politique. Ces quatre courants suivent la structuration institutionnelle de l'anthropologie française. Le fait marquant est qu'un autre article est consacré uniquement à l'anthropologie historique de la Grèce. Les représentants de ce courant – au premier rang desquels figurent Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet – sont absents de l'article précédent. Pourquoi traiter à part de l'anthropologie historique de la Grèce ancienne ? En vertu de quels critères cette mise à l'écart est-elle justifiée ? Peut-être la plus grande structuration institutionnelle de l'anthropologie historique de la Grèce, notamment autour de Vernant et du Centre Louis Gernet, justifie-t-elle de traiter ce « courant » à part. Cependant, sans vouloir entrer dans la logique éditoriale à l'œuvre dans cet ouvrage, notons simplement que la séparation surprend et exprime la difficulté à saisir l'anthropologie historique comme courant unifié.

Cette même difficulté s'exprime dans l'historiographie entreprise par André Burguière³⁴ dans les recueils, dictionnaires et textes programmatiques de la Nouvelle Histoire. Prenant le terme « anthropologie historique » sans opérer une analyse épistémologique des enquêtes, Burguière tente lui aussi de délimiter un courant historique. Le problème émerge dès lors qu'il est confronté à l'impossibilité de produire une définition distinctive de l'anthropologie historique, donc à saisir la rupture épistémologique qu'elle constitue par rapport à l'histoire sociale et la divergence de

alternative à la synthèse historique. Cependant, force est de constater que ce nouveau paradigme n'a pas produit tous les effets escomptés du fait de la reprise d'une conception représentationnelle de l'histoire dès la génération suivante. Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, op. cit.

³³ Jacques Revel, Nathan Wachtel, *Une Ecole pour les sciences sociales. De la VI^e section à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, Editions du Cerf – Editions de l'EHESS, 1996.

³⁴ André Burguière, « L'anthropologie historique », in Jacques Le Goff (dir.), *La Nouvelle Histoire* [1978], op. cit., pp. 137-165 ; « Anthropologie historique », in André Burguière (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986.

problème qu'elle exprime avec l'histoire des mentalités. La conséquence de cette historiographie des courants historiques est qu'elle brouille les pistes, et rend intelligible l'invention d'une discipline nouvelle par Vernant. Il faut donc envisager la logique classificatoire à l'œuvre ici comme un obstacle épistémologique.

b. L'obstacle épistémologie des continuités lexicales

Cet obstacle a été largement examiné par Michel Foucault dans l'*Archéologie du savoir*, lorsqu'il entreprend de déconstruire les régularités discursives implicites à l'œuvre dans une certaine histoire des idées traditionnelle :

« Il y a d'abord à accomplir un travail négatif : s'affranchir de tout un jeu de notions qui diversifient, chacune à leur manière, le thème de la continuité. »³⁵

Il a mis en évidence quatre hypothèses qui sous-tendent implicitement le regroupement des énoncés dans l'impensé de cette manière traditionnelle de lire les textes. Il paraît utile de les rappeler succinctement, car leur mise à l'écart constitue un préalable à l'élaboration de notre méthode d'enquête.

La première hypothèse à écarter est que « les énoncés différents dans leurs formes, dispersés dans le temps, forment un ensemble s'ils se réfèrent à un seul et même objet³⁶ ». Or chaque discours construit son objet. Toute classification des pensées historiques en termes d'objet est donc fortement risquée. La seconde hypothèse est que les énoncés forment un ensemble par « leur forme et leur type d'enchaînement ». Cet ensemble se caractériserait par « un certain *style*, un certain caractère constant de l'énonciation³⁷ ». Or, il existe « des formulations de niveaux trop différents, de fonctions trop hétérogènes pour pouvoir se lier et se composer en une figure unique et pour simuler à travers le temps une sorte de grand texte ininterrompu³⁸ ». Les continuités historiographiques doivent donc être préalablement suspendues. La troisième hypothèse serait que les énoncés forment un ensemble par le système des concepts permanents et cohérents qui s'y trouvent mis en jeu. « Mais on se trouve en présence de concepts qui diffèrent par la structure et les règles

³⁵ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 33.

³⁶ *Ibid.*, p. 48.

³⁷ *Ibid.*, p. 50.

³⁸ *Ibid.*, p. 56.

d'utilisation, qui s'ignorent ou s'excluent et qui ne peuvent entrer dans l'unité d'une architecture logique³⁹ ». Il faut donc réexaminer l'unité des architectures logiques à travers une lecture plus méticuleuse des enquêtes. La dernière hypothèse serait que les énoncés forment un ensemble par « l'identité et la persistance des thèmes⁴⁰ ». Cependant, « on trouve plutôt des possibilités stratégiques diverses qui permettent l'activation de thèmes incompatibles, ou encore l'investissement d'un même thème dans des ensembles différents⁴¹ ».

La solution proposée par Foucault est alors de concevoir les énoncés suivant une dispersion initiale, avant d'envisager tout regroupement des énoncés. A l'égard de l'historiographie, c'est ce même geste préalable que nous envisageons. L'espace de dispersion que représente l'ensemble des textes de Jean-Pierre Vernant doit d'abord être mis à plat, indépendamment des diverses tentatives de classification dont il a fait l'objet. Ceci constitue un premier geste pour notre enquête qui se présente ensuite comme épistémologie. Par ce terme, il ne faut pas entendre ce qu'il fut dans une première acceptation. Il ne s'agit pas d'évaluer la valeur d'une connaissance scientifique en fonction de son adéquation à l'égard d'un concept préalable de vérité. Au contraire, il s'agit de comprendre l'ensemble des opérations intellectuelles à l'œuvre dans une pensée investigatrice et problématique. Il s'agit de comprendre la mécanique des solutions pratiques et théoriques inventées par un penseur pour résoudre les problèmes qui l'occupent.

Force est de constater la rareté de ce type de réflexions portant sur la pensée historique française et son fonctionnement épistémologique⁴². Peut-être est-ce là une conséquence du fossé, entretenu par les historiens français, entre l'histoire et la philosophie. Ce fossé serait reconduit dans une certaine historiographie⁴³. Or la mise à

³⁹ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 56.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

⁴² Certaines entreprises font exception, notamment celle d'Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Editions du Seuil, 1954 ; celle de Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 1971 ; celle de Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975. Ce type de questionnement, en France, est ouvert par la thèse de Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, qui traduit *a contrario* l'importance que les questions d'épistémologie de l'histoire ont en Allemagne depuis le XIXe siècle. Ces préoccupations épistémologiques sont ouvertes notamment par les thèses de Wilhelm Dilthey et Max Weber sur l'histoire : Wilhelm Dilthey, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit* [1883], Paris, Le Cerf, 1992 ; Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965. Voir à ce sujet Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, Paris, Aubier, 2001.

⁴³ L'usage du terme même d'historiographie, souvent synonyme d'épistémologie de l'histoire, est sans doute un indice de ce fossé, tandis que les autres disciplines des sciences sociales n'hésitent pas à utiliser le mot

l'écart de l'épistémologie, comme entreprise de compréhension des opérations intellectuelles à l'œuvre dans la production savante, prédispose justement une projection non contrôlée des continuités irréfléchies sur la base de continuités lexicales. L'anthropologie historique serait un même courant partout où le vocable est utilisé, et il aurait la responsabilité d'une région particulière de la réalité. En-deçà de ces continuités lexicales gouverne précisément le postulat de la synthèse, fondée sur l'idée d'une agrégation cumulative possible des différentes histoires locales. Chez Burguière, l'anthropologie historique s'inscrit dans la continuité de l'histoire des mentalités – ce qui peut être pertinent dans une certaine mesure si l'on parle de l'anthropologie historique de Le Goff⁴⁴. Cependant, l'anthropologie historique de Vernant ne répond pas à un tel schéma. En outre, dans la pensée de Vernant, la logique classificatoire moderne fait figure d'obstacle épistémologique au sens que Bachelard donne à ce terme⁴⁵. Les catégories classificatoire – le religieux, le politique, l'économique, le mental –, qui gouvernent aussi l'esprit de synthèse résiduel dans l'historiographie, sont suspendues car anachroniques dans leurs formes intuitives. Si elles sont utilisées, elles doivent d'abord passer par un processus de traduction. Dès lors, c'est le postulat de l'homogénéité entre nos catégories classificatoires et la réalité historique qui s'effondre.

2. La normativité épistémologique de l'enquête

C'est l'épistémologie historique de Georges Canguilhem qui va nous servir de modèle pour élaborer notre méthode de lecture des textes. Elle s'articule sur le concept de *normativité* élaboré par Canguilhem, et sur le concept d'*enquête*, construit par John Dewey. Ces deux cadres théoriques rendent possible une manière adéquate d'analyser les pratiques savantes, sous l'angle d'une théorie du problème et de ce que nous appelons une éthologie du concept :

« Déplacements et transformations des concepts : les analyses de G. Canguilhem »

épistémologie pour qualifier le même type d'enquêtes réflexives.

⁴⁴ Aurélien Gros, *Penser le changement historique : la genèse de l'anthropologie historique de Jacques Le Goff*, op. cit., 2009.

⁴⁵ Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance* [1938], Paris, Vrin, 2004.

peuvent servir de modèle ; elles montrent que l'histoire d'un concept n'est pas, en tout et pour tout, celle de son affinement progressif, de sa rationalité continûment croissante, de son gradient d'abstraction, mais celle de ses divers champs de constitution et de validité, celle de ses règles successives d'usage, des milieux théoriques multiples où s'est poursuivie et achevée son élaboration. [...] Et le grand problème qui va se poser – qui se pose – à de telles analyses historiques n'est donc plus de savoir par quelles voies les continuités ont pu s'établir [...] – le problème n'est plus de la tradition et de la trace, mais de la découpe et de la limite : ce n'est plus celui du fondement qui se perpétue, c'est celui des transformations qui valent comme fondation et renouvellement des fondations. »⁴⁶

L'intérêt des regroupements théoriques que nous faisons pour construire notre méthode, tient précisément dans le fait de concevoir la pensée, et la pensée historique, comme une pratique – un ensemble d'opérations – présidant à un discours – un ensemble de résultats. En ce sens, notre méthode répond point par point aux trois postulats avancés par Michel de Certeau dans son analyse de l'« opération historique » :

« 1) Souligner la singularité de chaque analyse, c'est mettre en cause la possibilité d'une systématisation totalisante et tenir pour essentielle au problème la nécessité d'une discussion proportionnée à une pluralité de procédures scientifiques, de fonctions sociales et de convictions fondamentales. [...] »

2) Ces discours ne sont pas des corpus flottant « dans » un englobant qu'on appellerait l'histoire (ou le « contexte » !) Ils sont historiques parce que liés à des opérations et définis par des fonctionnements. Aussi ne peut-on comprendre ce qu'ils disent indépendamment de la pratique d'où ils résultent. [...] »

3) Pour cette raison, j'entends par histoire cette pratique (une « discipline »), son résultat (le discours), ou leur rapport sous la forme d'une « production ». [...] »⁴⁷

Reprenant directement à notre compte cette définition de l'histoire, non certes comme « discipline » puisque Vernant n'en a pas suivi la formation, mais comme pensée historique, nous allons analyser l'ensemble des opérations à l'œuvre dans la pensée de Vernant. Cet ensemble d'opération est thématiqué sous l'angle d'une normativité épistémologique.

⁴⁶ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., pp. 11-12.

⁴⁷ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, op. cit., pp. 36-37.

a. Normativité vitale et normativité épistémologique

Dans *Le Normal et le pathologique*, Georges Canguilhem pratique une forme singulière d'épistémologie philosophique⁴⁸. Questionnant le sens des concepts de normal et de pathologique dans la pratique médicale du XIXe siècle, Canguilhem tente de saisir les normes de production de valeurs de vérité immanentes au discours scientifique, indépendamment de tout concept extérieur et préalable de vérité.

*« S'intéresser aux pratiques scientifiques du normal, c'est, d'une part, déplacer l'enjeu épistémologique d'une norme abstraite de vérité vers les juridictions singulières et concrètes de formulation du normal ; c'est, d'autre part, comprendre ce qui fait problème dans ces juridictions. L'histoire des sciences devint ainsi une histoire critique. »*⁴⁹

La suspension préalable de tout concept de vérité permet de saisir l'ensemble des règles, méthodes et valeurs, qui sont générées par une pensée singulière, au regard des enjeux et des problèmes qu'elle aborde. L'épistémologie de Canguilhem, transposée depuis une conception de l'activité vitale comme normativité, comme production de normes, devient alors « l'examen critique des valeurs internes aux énoncés scientifiques⁵⁰ ». Deux écueils propres à l'épistémologie et à l'histoire des sciences sont ainsi écartés. D'une part, l'externalisme cherche à référer un discours scientifique à des intérêts économiques, à des nécessités sociologiques, voire à des idéologies ou des idées religieuses. Une telle perspective conçoit les enquêtes scientifiques uniquement comme l'expression de phénomènes extérieurs déterminants. Dès lors, il n'y a pas d'inventivité savante proprement dite. Il n'y a que l'expression reflétant des contextes sociaux et historiques particuliers. La production de normes à l'œuvre dans l'activité savante est passée sous silence puisqu'elle n'est conçue que comme reproduction de valeurs qui lui sont extérieures. D'autre part, l'internalisme vise l'articulation interne d'une théorie scientifique. Son objectif est d'évaluer la scientificité d'une théorie en fonction de règles préétablies et en fonction d'une cohérence interne qui surévalue l'exigence de non-contradiction. L'internalisme présente deux risques : la production d'un discours normatif

⁴⁸ Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique* [1966], Paris, PUF, 2005. L'expression « épistémologie philosophique » est de Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris PUF, 2007, p. 116.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 116-117.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 117.

sur ce que doit être la science ; l'écrasement du processus d'enquête lui-même au profit d'une évaluation des seuls énoncés scientifiques. Dans les deux cas, l'enquête scientifique n'est pas appréhendée comme processus temporel de construction et de déploiement d'une normativité épistémologique. Ces deux traditions de l'épistémologie et de l'histoire des sciences empêchent d'appréhender le processus d'enquête dans sa singularité, dans sa temporalité et dans sa capacité à produire des normes nouvelles. C'est pourquoi, derrière les textes, qui sont les résultats des enquêtes, il faut tenter de saisir les opérations intellectuelles qui constituent la normativité épistémologique. Ce qui vaut, c'est ce qui permet de configurer une solution dont la pertinence réside dans la capacité à résoudre un problème. L'attention première doit donc porter, non pas sur les contextes ou sur les résultats, l'amont et l'aval des enquêtes, mais sur les problèmes auxquels répondent les enquêtes. La normativité épistémologique se présente donc comme l'ensemble des choix méthodologiques et théoriques permettant de résoudre ces problèmes.

Le concept de normativité tient une place centrale dans la philosophie de Canguilhem. Il permet de qualifier et de comprendre l'activité de tout être vivant qui s'individualise dans son interaction avec un milieu⁵¹.

« S'il existe des normes biologiques c'est parce que la vie, étant non pas seulement soumission au milieu mais institution de son milieu propre, pose par là même des valeurs non seulement dans le milieu mais aussi dans l'organisme même. C'est ce que nous appelons la normativité biologique. »⁵²

Un tel concept permet à Canguilhem de reconsidérer les concepts de normal et de pathologique. Le premier désigne la capacité du vivant à produire des normes, et non plus un état quantitatif des constantes vitales. Le second désigne la réduction de la capacité normative :

« La normativité permet de préciser la distinction entre le normal et le pathologique. La normalité d'un organisme vient de sa normativité. La norme, pour un organisme, c'est sa capacité à changer de norme. En revanche, le pathologique se signale par la

⁵¹ Sur le concept de milieu et son rôle épistémologique en biologie et dans les sciences humaines, voir Georges Canguilhem, « Le vivant et son milieu », in *La Connaissance de la vie* [1965], Paris, Vrin, 2009, 165-197.

⁵² Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, op. cit., p. 155.

*réduction d'un organisme à une norme unique. »*⁵³

L'activité de connaissance, conçue par Canguilhem comme activité vitale propre à l'homme⁵⁴, est elle-aussi pensable en termes de normativité. L'histoire des sciences est alors la compréhension de la normativité spécifique à chaque enquête, ou à chaque discipline. L'activité savante, dans son état normal, est créative et normative, elle invente de nouvelles normes. La science historicisée manifeste ainsi la normativité à l'œuvre. Dès lors, c'est bien une épistémologie historique, cherchant à saisir l'instauration de normes par appropriation d'un milieu, par réduction des obstacles et par construction de solutions à des problèmes, qui doit nous permettre de comprendre l'acte même de connaître au regard de sa nécessité.

Il reste à poser la question : pourquoi connaître ? Canguilhem y répond. La science, repensée dans une relation directe à la vie, comme détermination sociale et anthropologique, est une *forme de normativité sociale*. Elle contribue à une nouvelle détermination de la vie – le social – qui invente ses propres finalités. La science produit une nouvelle allure de la vie. Canguilhem rejoint Nietzsche : la science, activité du vivant humain, apparaît comme la tentative du vivant humain d'élaborer un monde entièrement maîtrisé. La finalité est d'effacer l'inconnu, de rapporter l'inconnu au connu, de lutter contre un sentiment d'incertitude et de peur qui handicape toute action : « La connaissance consiste concrètement dans la recherche de la sécurité par réduction des obstacles, dans la construction de théories d'assimilation »⁵⁵. En ce sens, la science participe d'un geste fondamental pour l'homme qui est de rendre le monde ordonné et habitable. En outre, cette idée ouvre la possibilité d'un transfert du concept de normativité depuis l'activité vitale en général vers l'activité savante de l'homme. C'est en tant qu'homme vivant que l'homme pense et produit de la connaissance :

« G. Canguilhem veut retrouver, par l'élucidation du savoir sur la vie et des concepts qui articulent ce savoir, ce qu'il en est du concept dans la vie. C'est-à-dire du concept

⁵³ Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, op. cit., p. 56.

⁵⁴ « Ainsi, à travers la relation de la connaissance à la vie humaine, se dévoile la relation universelle de la connaissance humaine à l'organisation vivante. La vie est formation de formes, la connaissance est analyse des matières informées », Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, op. cit., p. 14.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 12. Nous verrons que cette conception de la science et des finalités de la connaissance est largement partagée par Vernant, notamment lorsqu'il rapproche la pensée religieuse de la pensée rationnelle. Toutes deux ont une finalité en commun : rendre le monde habitable, réduire l'inconnu et l'aléatoire, produire une image intégrée du monde. Cette finalité commune fait que la pensée religieuse acquiert chez Vernant un statut analogue à celui de la pensée rationnelle, sans pour autant s'y identifier. Voir infra, chapitre 6.

en tant qu'il est l'un des modes de cette information que tout vivant prélève sur son milieu et par laquelle inversement il structure son milieu. Que l'homme vive dans un milieu conceptuellement architecturé ne prouve pas qu'il s'est détourné de la vie par quelque oubli ou qu'un drame historique l'en a séparé ; mais seulement qu'il vit d'une certaine manière, qu'il a, avec son milieu, un rapport tel qu'il n'a pas sur lui un point de vue fixe, qu'il est mobile sur un territoire indéfini ou assez largement défini, qu'il a à se déplacer pour recueillir des informations, qu'il a à mouvoir les choses les unes par rapport aux autres pour les rendre utiles. Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie [...]. »⁵⁶

Le concept de normativité épistémologique dérive donc du concept de normativité vitale. Cette perspective nous conduira à questionner au terme de notre enquête ce que peut être la finalité de la connaissance historique pour Vernant. Comme penseur pragmatiste⁵⁷, Vernant opère à chaque moment de ses enquêtes des sélections déterminées par certains problèmes à résoudre. Et si ce sont ces problèmes et pas d'autres qui l'occupent, c'est qu'ils doivent avoir une certaine signification, une certaine urgence, qui en définit la finalité. Nous nous trouvons là à l'opposé de la figure de l'érudit. Vernant n'est pas un érudit, et ne conçoit donc pas l'activité savante comme entreprise cumulative ayant en elle-même sa finalité. Connaître trouve son sens dans la vie collective des humains, dans la vie politique des sociétés. Connaître est bien une activité politique au sens fort, en vertu de l'effectivité qu'un savoir produit sur le monde. C'est pourquoi nous verrons que l'anthropologie historique de Vernant prend la forme d'une histoire effective, sélective en fonction de l'urgence de certains problèmes des « sombres temps » qu'il a traversés. Nous énonçons là un des enjeux que nous allons tenter de cartographier : il faut envisager Vernant, certes comme helléniste, mais aussi comme fondateur d'une nouvelle discipline savante, expérimentée sur la Grèce, mais la débordant largement dans ses potentialités. La normativité épistémologique est bien aussi normativité vitale, c'est-à-dire invention de concepts et d'idées qui trouvent leur finalité hors de l'activité savante proprement dite :

⁵⁶ Michel Foucault, « La vie : expérience et science », in *Revue de Métaphysique et de morale*, 90 années, n° 1 : Canguilhem, 1985, p. 3-14, repris dans *Dits et écrits, tome IV, 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, texte n° 361. Cet article reprend avec quelques modifications de la préface à l'édition américaine de Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978.

⁵⁷ L'usage que nous faisons ici du qualificatif de « pragmatiste » est une référence directe au courant de la philosophie que l'on nomme le pragmatisme, dont Charles Sanders Peirce, William James et John Dewey sont les fondateurs. Voir surtout William James, *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser* [1907], Paris, Flammarion, 2007. Qualifier la pensée de Vernant de pragmatiste est en l'état une hypothèse que nous allons examiner au fil de notre enquête. Pour l'instant, le terme nous permet d'opposer la pensée de Vernant à toutes les formes de pensées systématiques. Voir infra, chapitre 7.

« Pourquoi, au lendemain de la guerre, avoir choisi la Grèce comme domaine d'études ? Les motifs d'un choix sont multiples et souvent obscurs. Dans mon cas, il me semble qu'ont joué des éléments fort divers : le choc que j'ai éprouvé, pendant l'été 1935, quand j'ai découvert la Grèce qu'avec mon frère et des amis nous parcourions à pied ; mon admiration pour la littérature grecque classique, en particulier Platon, dont l'œuvre me fascinait ; le sentiment aussi que, en prenant pour terrain d'étude la Grèce ancienne, un chercheur politiquement engagé, comme je l'étais alors, dans un parti qui régentait la vie intellectuellement, disposerait d'une liberté d'esprit beaucoup plus grande que s'il travaillait dans le domaine de la vie contemporaine. »⁵⁸

L'anthropologie historique de Vernant est donc conçue, par l'auteur lui-même, comme activité critique, comme activité inféodée à une pensée de l'actuel, qui doit servir politiquement la vie humaine, la vie sociale. C'est cette jonction entre la normativité épistémologique et une forme de normativité vitale que nous tenterons d'éclaircir. Que peut apporter pour la vie contemporaine une anthropologie historique de la Grèce ? Et plus largement, que peut apporter la connaissance historique pour penser l'actuel ? Vernant pose lui-même ce problème, plus implicitement et plus prudemment, lorsqu'il revient sur sa recherche :

« L'important n'est pas de se choisir une étiquette, mais de voir que le problème, aujourd'hui, est de comprendre [...] comment un tel système naît, se développe, s'organise, vit, périclité, se défait et disparaît pour céder la place à un autre. Cette problématique, que j'ai tenté d'appliquer à la Grèce ancienne, se situe précisément à la jonction du marxisme et du structuralisme. L'antiquisant que je suis doit-il ajouter qu'à tout point de vue cette problématique lui semble d'une pleine actualité ? »⁵⁹

⁵⁸ Jean-Pierre Vernant, « Les Etapes d'un cheminement », d'après « Un autre regard sur la Grèce ancienne », entretien avec Monique Mounier-Kuhn, *Courriers du CNRS*, Paris, n° 59, 1985 ; repris dans *Entre Mythe et politique*, op. cit., p. 32.

⁵⁹ Jean-Pierre Vernant, « La Grèce, hier et aujourd'hui », entretien avec Stella Georgoudi, préface à l'édition grecque de *Mythe et pensée chez les Grecs*, Athènes, Editions I. Zacharopoulos, 1975. Repris dans *Entre Mythe et politique*, op. cit., p. 55.

b. Le schème de l'enquête : John Dewey et Max Weber

Maintenant que le problème général de la normativité épistémologique de l'anthropologie historique de Vernant est énoncé, il faut présenter les outils méthodologiques qui vont nous permettre de saisir cette normativité à l'œuvre. Nous avons besoin d'une conceptualité qui permette d'observer méticuleusement et d'analyser le plus finement possible les enquêtes de Vernant dans leur processus, dans leurs trajectoires propres.

Le philosophe pragmatiste américain John Dewey propose une théorie de l'enquête scientifique qui permet d'étudier directement la normativité épistémologique à l'œuvre dans les enquêtes de Vernant. En l'occurrence, le cadre théorique de Dewey permet d'éviter les deux écueils de l'internalisme et de l'externalisme que nous avons évoqués plus haut. Pour bien comprendre les enjeux d'une application du schème de l'enquête de Dewey à la pensée historique, nous allons le comparer à la théorie de l'idéaltype, par laquelle Max Weber décrit le fonctionnement empirique des sciences historiques⁶⁰.

John Dewey et Max Weber ont tous deux proposé des instruments permettant d'objectiver les processus d'enquête rendant possible leur analyse empirique. La théorie de l'enquête est énoncée par John Dewey dans *The Theory of Inquiry*⁶¹ en 1938, et la méthode idéaltypique est théorisée par Max Weber dans deux textes de 1904 et 1906, rassemblés par Julien Freund dans *l'Essai sur la théorie de la science*⁶². Ces deux approches ont en commun de récuser les théorisations idéalistes des sciences et leurs règles logiques *a priori*. Weber s'attaque explicitement aux « dogmes naturalistes » de l'Ecole Historique Allemande induits par une conception nomologique unifiée des sciences. Dewey s'attaque, quant à lui, aux épistémologues visant l'évaluation de la connaissance comme contenu⁶³. Tous deux nous proposent une épistémologie empirique

⁶⁰ Aurélien Gros, « Les formes de l'enquête historique : John Dewey et Max Weber », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 07 | 2011, mis en ligne le 17 mai 2011. URL : <http://acrh.revues.org/3668>.

⁶¹ John Dewey, *The Theory of Inquiry*, New-York, Henry Holt and Company, 1938. Nous utilisons ici la traduction française : *Logique. La théorie de l'enquête*, op. cit., datant de 1967 et republiée en 2006.

⁶² Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, op. cit. Les considérations de Max Weber ont été actualisées dans l'essai épistémologique de Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique. Un espace non-poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel, 2006.

⁶³ Il ne s'agit pas, pour Dewey, de construire une épistémologie qui aurait un statut de modèle absolu au regard duquel s'évaluerait une connaissance. Au contraire, son épistémologie pragmatiste se développe dans une critique de l'épistémologie comme tribunal de la science, ou de la pensée. C'est son analyse des

visant la compréhension de la connaissance comme activité humaine fondamentale non réductible à un modèle de vérité scientifique unique *a priori* et unifié à terme. Tout deux construisent des schémas processuels pour définir la connaissance qui, dès lors, ne peut être réduite ni à un ensemble de propositions linguistiques, ni à un reflet passif des conditions historiques. Au regard de ces deux théories, l'activité savante se présente bien comme normativité car l'idée fondamentale commune à ces deux auteurs est que la connaissance n'est pas réductible à un contenu : elle est une pratique utilisant des moyens pour parvenir à une fin.

Avant d'entamer la description du schème de l'enquête tel qu'il est proposé par John Dewey⁶⁴, il est utile de présenter le cadre théorique général à travers lequel le philosophe construit son schème logique, notamment pour démontrer sa pertinence au regard du problème de la normativité épistémologique. Ce cadre théorique est résumé par quatre thèses fondamentales, définissant une épistémologie pragmatiste⁶⁵.

La première thèse énonce la primauté épistémologique de l'usage dans la détermination de la signification. Autrement dit, la signification d'un concept est fonction de l'usage que l'on peut faire de ce concept, non pas uniquement de la somme de ses attributs ni de sa représentativité à l'égard du réel.

La seconde thèse stipule que la dimension d'acte prime dans la compréhension de la nature de la pensée, du jugement et du langage. La conception « représentative » du langage et de la connaissance est déboutée. Cette thèse résume les objections exprimées à l'égard d'une conception traditionnelle de la connaissance comme représentation du réel. La pensée est une pratique, au même titre que les autres pratiques humaines. En conséquence, elle ne représente pas le réel, elle agit sur lui.

La troisième thèse pointe la dimension institutionnelle et sociale du sens, de la rationalité et de ses catégories constituantes. Cet aspect évoque l'accent mis par Dewey sur les conditions historiques qui rendent possible telle ou telle conception et qui en

évolutions de la philosophie et de la science aux XIXe et XXe siècle qui le pousse à forger une conception nouvelle de la connaissance. Il s'oppose en cela radicalement aux épistémologues qualifiés de fondationnalistes.

⁶⁴ Pour une plus ample compréhension, le lecteur pourra se référer à la *Logique. La théorie de l'enquête*, op. cit., chap. VI, ainsi qu'à John Dewey, *Comment nous pensons* [1910], Paris, Les Empêcheurs de Tourner en Rond, 2004.

⁶⁵ Roberto Frega, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 86.

déterminent l'usage. Par exemple, il pose que la logique aristotélicienne ne convient plus aujourd'hui, parce qu'elle est l'expression de la culture grecque des Ve et IVe siècles avant J.-C.⁶⁶.

Enfin, la quatrième thèse avance que l'ordinaire est l'horizon de la pratique philosophique. Ce dernier aspect résume la thèse d'une continuité des formes de pensée (entre philosophie, science et sens commun), et l'usage qui doit être fait de la philosophie. Un des grands projets philosophique de Dewey consiste à penser les rapports potentiels et souhaitables entre les formes les plus complexes de pensée et l'ordinaire du sens commun⁶⁷.

La thèse de la continuité des formes de pensée a son importance pour notre enquête et il importe de la clarifier pour en faire ressortir deux implications fondamentales : l'uniformité du schème de l'enquête et la pluralité des objets et des problèmes auxquels il s'applique. Dans sa *Logique*, John Dewey entame sa réflexion en inscrivant le schème de l'enquête dans les cadres biologiques et anthropologiques qui permettent de penser cette continuité. La thèse est la suivante : le schème du comportement biologique préfigure le schème de l'enquête d'un point de vue fonctionnel⁶⁸. Ce dernier représente donc une forme fondamentale de l'activité humaine. Ce n'est pas le lieu, ici, de développer plus avant les postulats « anthropobiologiques »⁶⁹ proposés par le philosophe. Notons juste une chose, afin d'éviter toute confusion : bien que le schème de l'enquête soit préfiguré par l'activité organique du vivant, il ne s'y résume pas et ce serait un contresens que de faire à Dewey un procès en réductionnisme. Néanmoins, entre l'activité organique du vivant et l'enquête, c'est le concept canguilhémien de normativité qui permet de faire le lien. L'émergence du culturel représente bien un saut, une transformation du biologique : la signification de l'idée de continuité « exclut, d'une part, rupture complète et, d'autre part, simple répétition d'identité »⁷⁰. Le comportement culturel « intellectualise » le comportement biologique

⁶⁶ John Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête*, op. cit., chapitre V, « Le Schème de l'enquête ».

⁶⁷ *Ibid.*, chapitre IV, « L'Enquête du sens commun et l'enquête scientifique ».

⁶⁸ L'activité du vivant est définie ainsi par John Dewey : un ensemble de processus qui maintiennent et restaurent une relation durable entre l'organisme et l'environnement. « La vie peut être considérée comme un rythme continu de déséquilibres et de restaurations d'équilibre », *Ibid.*, p. 85. On remarquera la proximité théorique qui relie Dewey à Canguilhem du point de vue d'une théorie de la connaissance comme activité de l'homme comme vivant.

⁶⁹ Le terme est de Roberto Frega, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, op. cit.

⁷⁰ John Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête*, op. cit., p. 81. Nous retrouvons là la conception de la

qu'il prolonge mais dont il diffère, notamment via l'apparition du langage. Ainsi, tandis que le comportement organique opère dans une relation à l'environnement physique, le comportement humain opère dans un environnement culturel : le culturel est « naturel » à l'homme et vice-versa⁷¹. La normativité humaine opère dans et sur le milieu naturel et culturel et l'enquête est la forme spécifiquement humaine de l'activité normative de restauration d'un équilibre entre l'individu et son environnement culturel. L'enquête est précisément la normativité humaine à l'œuvre.

Le schème de l'enquête conceptualisé par Dewey présente donc un caractère uniforme en même temps qu'il est potentiellement pluraliste :

*« L'enquête en dépit des sujets divers auxquels elle s'applique et par suite de la diversité de ses techniques spéciales a une structure, un schème commun ; [...] cette structure commune s'applique au sens commun et à la science, bien que, étant donné la nature des problèmes dont ils s'occupent, l'accent mis sur les facteurs en jeu varie beaucoup de l'un à l'autre. »*⁷²

Le concept d'enquête se définit comme suit :

*« L'enquête est la transformation contrôlée ou dirigée d'une situation indéterminée en une situation qui est si déterminée en ses distinctions et relations constitutives qu'elle convertit les éléments de la situation originelle en un tout unifié. »*⁷³

Un premier point doit être souligné : cette définition décrit un processus. L'enquête est la trajectoire transitoire entre une situation singulière originelle, dont l'attribut principal est l'indétermination, et une situation finale marquée par l'unification et la cohérence. Les étapes structurelles de ce processus sont les suivantes :

L'antécédent de l'enquête : la situation indéterminée. Le propre d'une situation indéterminée est d'être incertaine, instable et troublée. Il peut s'agir du surgissement d'un

pensée comme activité vitale que développe aussi Canguilhem. Ce concept de continuité s'applique à la thèse de la continuité structurelle entre les différentes enquêtes du sens commun, des sciences, de la philosophie, etc.

⁷¹ « S'agissant du comportement typiquement humain, on peut dire que l'environnement strictement physique est tellement incorporé dans l'environnement culturel que nos inter-actions avec l'environnement physique, les problèmes qu'il soulève, et notre façon de les traiter, sont profondément affectés par son incorporation dans l'environnement culturel », John Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête*, op. cit., p 102.

⁷² *Ibid.*, p. 165.

⁷³ *Ibid.*, p. 169.

événement inexpliqué, d'un objet impossible à identifier ou d'une action impossible à entreprendre immédiatement. C'est une situation singulière ayant des effets psychologiques : elle provoque le doute et en tant que telle elle constitue un obstacle à la fluidité de l'expérience.

L'institution d'un problème. La situation indéterminée est constituée en situation problématique lorsque certaines opérations cognitives ont été faites, et tout d'abord : « constater qu'une situation exige une enquête est le premier pas de l'enquête »⁷⁴. Définir le problème représente ensuite une détermination partielle par l'enquête de la situation originelle. Cela consiste en une première sélection des données : le repérage des éléments constitutifs et stables de la situation originelle⁷⁵. Ces observations constituent les « éléments du problème », sa définition. Comme principe sélectif, le problème a donc une fonction d'orientation et « sans problème, on tâtonne dans l'obscurité »⁷⁶. C'est pourquoi, dans nos analyses de la normativité épistémologique de l'anthropologie historique, le repérage du problème et de sa détermination progressive représentera un point clé de compréhension.

La détermination de la solution du problème. L'observation des faits et la suggestion d'idées se développent en corrélation dans le processus d'enquête. La sélection des éléments du problème subsumés sous des concepts accompagne la formulation d'hypothèses qui anticipent les possibilités conséquentes : une hypothèse est une idée qui, si elle est vraie, permet la résolution du problème ; c'est une idée qui trouve sa valeur fonctionnellement dans son efficacité pratique⁷⁷.

Le raisonnement. John Dewey appelle raisonnement l'ensemble des opérations qui consistent à faire l'examen des hypothèses suggérées et de leurs implications possibles. Une hypothèse, une fois suggérée, est sous-pesée, mise en rapport avec d'autres hypothèses possibles, afin de déterminer sa valeur opérationnelle et fonctionnelle. Elle est notamment référée à des enquêtes antérieures qui permettent d'anticiper les conséquences de son application. Le raisonnement permet de déterminer pas à pas le choix le plus

⁷⁴ John Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête*, op. cit., p. 170.

⁷⁵ Le caractère instable s'applique à la situation singulière qui elle-même est constituée d'éléments stables qu'il s'agit de repérer.

⁷⁶ John Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête*, op. cit., p. 173.

⁷⁷ Le lecteur l'aura compris, les deux étapes de l'institution du problème et de la détermination de solutions possibles se développent conjointement. La seconde agit rétroactivement sur la première, en permettant une détermination progressive du problème : « les matériaux perceptuels et conceptuels sont établis par corrélation fonctionnelle, de telle sorte que les premiers localisent et décrivent le problème, tandis que les derniers représentent une méthode possible de solution », John Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête*, op. cit., p. 176.

opérationnel parmi les concepts et les hypothèses suggérés.

L'expérimentation. Jusque là, les éléments mis en place restent provisoires, dans le sens où leur caractère opérationnel n'est qu'hypothétique et théorique, non prouvé dans les faits. L'expérimentation est l'application concrète des hypothèses sélectionnées aux éléments du problème. Alors que le raisonnement consiste à tester spéculativement une hypothèse par rapport à d'autres hypothèses, l'expérimentation teste concrètement une hypothèse par rapport aux faits observés et sélectionnés. L'enquête est close lorsque l'expérimentation a permis d'unifier la situation originelle par mise en place des opérations qui modifient réellement les conditions existantes.

Pour valider l'application du schème de l'enquête à la pensée historique, la thèse de la continuité des formes de pensée est insuffisante. Il faut examiner la pertinence de cette application en faisant un détour par la pensée de Max Weber. L'intérêt de la pensée méthodologique de Max Weber est tout entier contenu dans son refus des « spéculations purement épistémologiques et gnoséologiques »⁷⁸ qui tentent de construire un modèle pur de raisonnement scientifique, seul apte à travailler avec la catégorie du vrai. Aussi, la méthode de l'idéaltype n'est pas une construction logique posée *a priori*, un modèle pur et idéal auquel devraient répondre les sciences historiques. Au contraire, cette méthode relève d'une description empirique de la pratique des historiens et sociologues et de l'induction d'une méthode commune aux sciences historiques :

*« Tout examen attentif portant sur les éléments conceptuels d'un exposé historique montre que l'historien, dès qu'il cherche à s'élever au-dessus de la simple constatation de relations concrètes pour déterminer la signification culturelle d'un événement singulier, si simple soit-il, donc pour le « caractériser », travaille et doit travailler avec des concepts qui, en général, ne se laissent préciser de façon rigoureuse et univoque que sous la forme d'idéaltypes. »*⁷⁹

En d'autres termes, et cela est significatif pour notre propos, Max Weber

⁷⁸ Max Weber, « Etudes critiques pour servir à la logique des sciences de la « culture » », in *Essai sur la théorie de la science*, op. cit., p. 221. Du point de vue de Max Weber, ce qui est dit de la méthode de l'idéaltype est valable pour l'ensemble des sciences historiques relevant d'un même espace épistémologique : la sociologie, l'histoire, l'anthropologie, etc. Sur la définition de la méthode et des réformes méthodologiques opérées par Max Weber, voir aussi Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, pp. 18-25.

⁷⁹ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale », in *Essai sur la théorie de la science*, op. cit., p. 184.

synthétise par cette méthode les pratiques réellement opérées dans la recherche, de la même façon que John Dewey construit son schème de l'enquête par description empirique des pratiques de pensée communes à la science expérimentale et au sens commun. Entre les deux, les enjeux sont particulièrement analogues.

L'élément central que nous voudrions mettre en évidence est l'inversion fonctionnelle des concepts – sous la forme des idéaltypes – opérée par Weber, par rapport à la conception de l'Ecole Historique Allemande largement issue de l'épistémologie positiviste du XIXe siècle. Alors que celle-ci « assigne a priori aux concepts d'être des copies représentatives de la réalité objective »⁸⁰, donc définit le concept à la fois comme finalité et comme contenu de la connaissance, Weber propose une conception instrumentale du concept. Selon lui, l'idéaltype n'opère pas concrètement comme représentation de la réalité, mais comme sélection opérationnelle d'éléments : c'est un système d'accents, élaboré en tableau de pensée, qui permet la sélection contrôlée et dirigée des éléments significatifs du problème de recherche. « Les concepts ne sont pas des buts, mais des *moyens* de la connaissance des relations significatives sous des points de vue singuliers »⁸¹. En conséquence, les concepts, sous la forme de l'idéaltype, ont pour fonction de sélectionner, donc de transformer la réalité pour en rendre ses éléments intelligibles.

Dès lors, la finalité d'une recherche scientifique est déplacée, de la même façon que chez Dewey : elle ne vise pas à produire une représentation parfaite du réel, mais bien à résoudre un problème posé par une situation factuelle : « une science ne se laisse fonder et ses méthodes ne progressent qu'en soulevant et en résolvant des problèmes qui se rapportent à des faits »⁸². Nous sommes donc en présence d'une description empirique de la recherche historique qui met l'accent sur trois opérations : poser un problème, utiliser des catégories sélectives les plus fonctionnelles possibles en vue de suggérer des hypothèses de résolution. Il s'agit bien là des étapes 2, 3 et 4 du schème de l'enquête que nous avons décrit plus haut. Traitant particulièrement de l'histoire, John Dewey ne dit pas autre chose et insiste sur le principe de sélection :

« Toute construction historique est nécessairement sélective. [...] Tout dans l'art d'écrire l'histoire dépend du principe employé pour contrôler la sélection. Ce

⁸⁰ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale », *op. cit.*, p. 205.

⁸¹ *Ibid.*, p. 205.

⁸² Max Weber, « Etudes critiques pour servir à la logique des sciences de la « culture » », *Ibid.*, p. 220.

*principe décide de la valeur qui devra être assignée aux événements passés, de ce qui sera admis et de ce qui sera omis ; il décide aussi de la manière dont les faits choisis devront être arrangés et ordonnés. »*⁸³

Il faut ici dire un mot du terme du terme « expérimentation » utilisé par John Dewey, et qui peut porter à confusion. En l'occurrence, cet usage peut être clarifié par la conceptualité wébérienne. Le problème est le suivant : dans la science expérimentale moderne, l'expérimentation est la condition pratique pour l'établissement du caractère scientifique d'un énoncé. Dans ce cadre épistémologique, la reproductibilité d'une expérience permet de déduire la généralité d'un énoncé scientifique, donc sa vérité. Qu'en est-il de l'expérimentation en histoire ? Ce problème a largement été abordé par Jean-Claude Passeron dans son essai épistémologique, *Le Raisonnement sociologique*⁸⁴, dans lequel il entreprend de réfuter le monopole du modèle hypothético-déductif proposé par Karl Popper⁸⁵. Reprenant l'argumentaire de Max Weber démontrant l'irréductibilité des sciences historiques aux sciences nomologiques, il rappelle que la différence fondamentale est l'impossible expérimentation au sens stricte dans l'établissement de la preuve en sciences sociales. Travaillant exclusivement sur des faits singuliers, l'histoire, la sociologie ou l'anthropologie ne peuvent envisager la reproductibilité des expériences pour établir la véracité d'une hypothèse ; seule l'observation historique et la comparaison le peuvent, celles-ci faisant office d'expérimentation au sens large. La solution proposée par Passeron consiste donc à détacher la pertinence d'un énoncé sociologique ou historique de l'exigence de généralité. La preuve ne vise pas forcément à fonder la généralité d'un énoncé scientifique : elle peut tout aussi bien garantir la pertinence d'un énoncé singulier dans une situation donnée.

Ceci nous rapproche du schème de l'enquête de Dewey. La confusion née de l'usage du terme « expérimentation » relève des fonctions différentes que lui octroient respectivement Dewey et Popper. Pour Popper, la fonction de l'expérimentation dans la recherche scientifique est de fonder la généralité d'un énoncé, seule garantie de la vérité. Chez Dewey l'expérimentation a pour fonction d'en garantir son caractère opérationnel : un énoncé hypothétique est prouvé s'il s'accorde avec les éléments du problème, avec les données observées et sélectionnées, et s'il permet de résoudre le problème singulier posé initialement. La fonction de l'expérimentation n'est donc pas, ici, de fonder la généralité

⁸³ John Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête*, op. cit., p. 313.

⁸⁴ Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique*, op. cit.

⁸⁵ Karl Popper, *La Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.

d'une proposition ou d'une assertion, mais bien d'en fonder le caractère opérationnel. Pour John Dewey, comme pour Max Weber et Jean-Claude Passeron, ce n'est pas la généralité d'un énoncé qui en fait la validité, c'est son caractère opérationnel. Dès lors, l'expérimentation est tout à fait envisageable en histoire, sous diverses formes, puisqu'elle consiste à tester la pertinence d'une hypothèse en tant que solution au problème historique donné.

Pour conclure ce point, résumons la situation où nous sommes parvenus. John Dewey et Max Weber, par oppositions respectives aux conceptualisations *a priori* de la connaissance, proposent tous deux des descriptions empiriques des processus de pensée. Le premier, par observations conjointes de la science expérimentale et du sens commun, abstrait le schème de l'enquête consistant en la résolution de problèmes par sélection des faits, par usage instrumental des concepts et par suggestion des hypothèses ; le second, par examen des pratiques des sciences historiques en particulier, isole la méthode de l'idéaltype dont l'élément central est le caractère instrumental et hypothétique du concept ayant pour finalité la résolution de problèmes soulevés par des situations factuelles. Dès lors, si l'on s'accorde sur la définition des sciences historiques proposée par Max Weber et largement reprise par Jean-Claude Passeron⁸⁶, ainsi que sur l'acceptation large du concept d'expérimentation, l'application méthodique du schème de l'enquête à la pensée historique est valide.

c. Objectiver le processus d'enquête

Maintenant que nous considérons que le schème de l'enquête peut s'appliquer aux sciences historiques, rappelons sa fonction pour une étude empirique. Le schème de l'enquête, parce qu'il permet d'aborder la pensée comme processus, permet de dégager les étapes d'une recherche singulière, non réduite à ses résultats. Il permet ainsi d'objectiver l'enquête comme pratique et comme processus du point de vue de sa normativité épistémologique.

Puisque l'enquête consiste à poser des problèmes, à proposer des idéaltypes et des

⁸⁶ Il est significatif que Jean-Claude Passeron reproduise le même protocole empirique que Weber et Dewey : pour produire ses objections à l'égard du modèle épistémologique de Karl Popper, il opère par description empirique des pratiques des sociologues et des historiens.

hypothèses et à les tester sur les faits observés, il est possible de l'aborder comme une pratique de pensée ayant un début et un aboutissement constitué par le texte – l'article, la conférence, le livre, etc. Le problème méthodologique qui se pose ici est le suivant : le texte lui-même est une donnée achevée, momentanément close⁸⁷. Il constitue le résultat du processus d'enquête. Aussi l'enjeu est de parvenir à repérer les étapes successives de l'enquête à partir d'un texte fini. La difficulté ne peut toutefois pas être résolue une fois pour toute. Chaque texte présentant des particularités narratives, la reconstitution des processus qui le produisent doit se faire au cas par cas. Il est des textes où le protocole d'enquête apparaît très clairement, d'autres où il est largement masqué par les procédés narratifs propres à l'écriture et à l'énonciation. Néanmoins, cette difficulté méthodologique peut être surmontée par une méthode de lecture s'ouvrant sur le repérage des problèmes singuliers posés par chaque enquête. Le cas par cas est la règle étant donné les différences narratives entre les auteurs, voire entre les textes d'un même auteur. Une fois les problèmes repérés, les orientations et suggestions inhérentes à la résolution de ces problèmes peuvent être isolées et nommées : sources, données, objets construits, idéaltypes, hypothèses explicatives, inférences logiques, etc. Ces éléments acquièrent leur sens en fonction du problème inaugural.

Un second problème méthodologique présente une difficulté irréductible. Le texte exprime les résultats de l'enquête, donc uniquement les choix positivement opérés. Il est rare de voir apparaître dans le texte les tâtonnements, les suggestions écartées, les tentatives avortées. En ce sens, le texte est lui-même une sélection au sein du processus d'enquête en masquant les opérations à l'œuvre dans l'étape que Dewey appelle le raisonnement. Souvent, les hypothèses explicatives rejetées par l'enquête n'apparaissent pas. Mais là encore, le cas par cas est la règle car il arrive que certaines hypothèses écartées soient énoncées dans le texte, ainsi que les raisons pour lesquelles elles sont écartées⁸⁸.

A ce stade, la nature du texte peut nous renseigner. La méthode classique de la critique externe est donc très utile. S'il s'agit d'un article, il arrive que le texte final colle beaucoup plus au processus d'enquête que dans le cas d'un ouvrage plus long. La nature

⁸⁷ Rappelons que Michel de Certeau définit l'opération historique comme étant le rapport productif entre une pratique et son résultat donné sous forme discursive. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, op. cit., p. 37.

⁸⁸ A titre d'exemple, citons le texte de Carlo Ginzburg, *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle* [1976], Paris, Aubier, 1993. L'auteur choisit, en guise de style énonciatif, de relater le plus exactement possible le cheminement de son enquête. Il fait apparaître aussi bien les hypothèses les plus probantes que celles qui sont écartées.

même de l'article scientifique rend possible ce fait puisqu'il s'adresse le plus souvent à d'autres savants et a un caractère expérimental plus affirmé qu'un livre. La pensée de Vernant, à ce titre, se prête assez bien à cette méthode d'analyse, car l'immense majorité de ses publications sont des articles. A l'inverse, le livre a tendance à introduire une dimension narrative plus importante, voire à rassembler plusieurs enquêtes particulières, et s'écarte d'autant plus du processus les produisant. Mais une fois encore, il ne s'agit que de tendances qu'il faut questionner au cas par cas avec les méthodes de critique externe qui s'imposent.

Avant de poursuivre, une remarque doit être faite par rapport aux thèses narrativistes qui ont vu le jour dans les années 1970 et 1980⁸⁹. Le fait de considérer le processus d'enquête comme objet empirique, observable à partir du texte présente l'enjeu d'un déplacement de perspective par rapport à ces thèses narrativistes. Sans entrer dans le détail de ces thèses, notons juste qu'elles se portent de façon privilégiée sur les résultats écrits des enquêtes historiques, et sur la dimension strictement narrative et discursive de la pensée historique. L'enjeu de l'introduction du schème de l'enquête en histoire est d'aborder le texte d'histoire comme un produit fini et achevé qui n'est que la part émergée de l'iceberg. En l'occurrence, nous reprenons à notre compte la thèse de Michel de Certeau : il n'y a pas d'autonomie du discours par rapport aux opérations gouvernant sa production. De la même façon que les épistémologues classiques travaillent essentiellement sur les énoncés scientifiques conclusifs, les tenants des thèses narrativistes mettent l'accent sur les textes d'histoire comme objets clos, non pas comme les résultats d'une enquête. Or, pour une étude empirique de la pensée historique, le texte n'est pas un objet définitif en soi. C'est un ensemble d'indices et de symptômes qui permettent, indirectement, de reconstituer le processus dont il est le produit momentanément achevé. Aussi, il faut bien comprendre que l'objet de notre étude empirique de la pensée historique n'est pas le texte lui-même. Il est constitué de l'ensemble des opérations mentales qui sont à l'œuvre dans les trajectoires des enquêtes.

⁸⁹ Hayden White, *Metahistory*, op. cit. Voir aussi Roger Chartier, *Au Bord de la Falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 2009. Le problème de la narration en histoire est aussi traité par Paul Ricœur, *Temps et Récit*, 3 tomes, Paris, Seuil, 1983-1984.

3. Le labyrinthe Vernant ou : comment classer ?

a. Une éthologie du concept

Un second enjeu important de l'usage que nous faisons du schème de l'enquête est de rendre possible à la fois l'analyse comparative d'une enquête particulière avec d'autres, et l'analyse des transformations opérées par une enquête lorsqu'elle utilise des outils méthodologiques – types d'analyse ou concepts – issus d'autres enquêtes, voire d'autres champs théoriques⁹⁰. C'est cet aspect de notre démarche que nous appelons une éthologie du concept⁹¹. Elle regroupe trois perspectives selon trois échelles d'analyse : la comparaison entre des enquêtes hétérogènes ; le transfert de concepts et d'outils d'analyse d'une enquête à l'autre, la dimension diachronique de chaque enquête où les étapes dans une trajectoire déterminent partiellement la signification heuristique des instruments mis en œuvre.

Le caractère unifié du schème de l'enquête le rend applicable aux différentes disciplines des sciences sociales : l'histoire, la psychologie, la sociologie, l'anthropologie⁹². Il permet donc à la fois la comparaison et la distinction. Il fonctionne comme schème idéaltypique, comme instrument de mesure qui, tout en accentuant les points communs permet d'envisager le pluralisme des enquêtes. La comparaison est donc ouverte entre l'anthropologie historique de Vernant et les autres sciences sociales, à travers le repérage des techniques d'enquête globales définitoires de chaque discipline.

De façon plus précise, il est possible aussi d'envisager les transformations opérées lors des transferts d'outils, de concepts et de modèles. C'est un fait connu et avéré que

⁹⁰ Nous insistons là-dessus parce que la normativité épistémologique de Vernant relève très souvent d'une logique de l'emprunt, de la transposition d'un concept extérieur. Nous verrons que c'est en particulier le cas avec la psychologie historique de Meyerson, puis avec l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss.

⁹¹ Nous employons ici le terme « éthologie » dans un sens étymologique, sans référence directe à la discipline savante du comportement animal, inventée au XIXe siècle, et dont Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen et Karl von Frisch ont élaboré les bases scientifiques au XXe siècle. Dans le sens étymologique, comme science des *éthos*, le terme « éthologie du concept » décrit l'étude du comportement des concepts, dans leur interaction avec des milieux épistémologiques. Ceci nous permet en outre de saisir la signification d'un concept, sans la réduire ni à une définition pure, ni à une définition originelle, mais en prenant en compte les inflexions dont il est l'objet et les effets d'intelligibilité qu'il induit.

⁹² Rappelons que pour Max Weber comme pour Jean-Claude Passeron, les sciences sociales, ou sciences historiques, relèvent d'un même cadre épistémologique : elles ont en commun de fonctionner selon la méthode de l'idéaltype permettant l'élaboration d'une science du particulier. Ce que nous avons dit plus haut sur cette méthode, et son adéquation avec le schème de l'enquête, vaut donc aussi bien pour l'histoire que pour les autres sciences sociales. Par ailleurs, le contexte intellectuel dans lequel évolue Vernant n'est pas aussi différencié du point de vue des disciplines qu'il ne l'est aujourd'hui.

Vernant a construit son anthropologie historique à partir de la psychologie historique d'Ignace Meyerson, et par expérimentation de l'analyse structurale reprise à Claude Lévi-Strauss. Lorsqu'un outil ou une technique sont transférés, il ne s'agit pas d'une transposition simplement mimétique. En effet, une technique ou un concept trouvent leur signification dans leur capacité à résoudre un problème singulier⁹³. S'ils sont détachés de ce problème initial pour être introduits dans la résolution d'un autre, leur signification est susceptible de se modifier et doit être repensée en fonction de son nouvel environnement. La difficulté est de saisir à la fois les effets de transposition et les effets de transformation inhérents à un tel déplacement. Pour cela, il faut penser les concepts nomades comme entités évoluant en interaction avec des milieux successifs. Ces milieux épistémologiques sont justement les enquêtes dans lesquelles ils agissent et qui les ont informés. Ils sont structurés et polarisés par des problèmes singuliers.

Enfin, l'enquête est diachronique, c'est-à-dire qu'un concept ou un instrument agit et se comporte d'une certaine façon en fonction de son rôle et de son moment dans l'enquête, et particulièrement de ce qui vient avant et après. A l'éthologie du concept répond donc le concept de *trajectoire d'enquête*. Le concept de trajectoire, définit par Jean-Claude Passeron pour thématiser le problème de la biographie en sciences sociales⁹⁴, présente l'intérêt de désigner un processus – un début, un parcours, une fin. Ce processus est polarisé, c'est-à-dire qu'il est orienté au départ, comme l'enquête est orientée par la détermination d'un problème. Cependant, le processus même induit la possibilité des changements de direction. C'est pourquoi le concept de trajectoire est le plus pertinent pour notre propos. Une trajectoire est précisément ce qui est calculé au départ, selon les principes d'une balistique – selon les orientations d'un problème posé –, mais est aussi ce qui doit être recalculé au fur et à mesure de la traversée de différents champs de force : « il s'agit de *composer* une force et une direction initiale propre à un mobile avec les champs de forces et d'interactions qu'il traverse »⁹⁵. Le problème détermine donc initialement une trajectoire. Celle-ci va être ensuite parcourue par les objets et va être infléchi par les concepts et les hypothèses retenues.

C'est pour cela que nous pouvons parler d'une éthologie du concept : tout concept

⁹³ Rappelons que la première thèse épistémologique de John Dewey que nous avons énoncée plus haut est la primauté de l'usage dans la signification d'un concept : la signification d'un concept est inhérente à son inscription dans une enquête particulière, donc de son fonctionnement dans une situation problématique donnée.

⁹⁴ Jean-Claude Passeron, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », in *Revue Française de Sociologie*, 1990, n° 31-1, pp. 3-22.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 21.

acquiert son sens pratique en fonction de son milieu initial d'élaboration, en fonction des autres milieux épistémologiques où il est mobilisé, et en fonction de sa place, de sa fonction et du moment de son intervention dans chaque enquête. Cette méthode éthologique appliquée à des entités conceptuelles impose de considérer chaque enquête comme unité fondamentale. Autrement dit, avant toute généralisation sur la pensée de Vernant, sur l'anthropologie historique, il importe de prendre pour point de départ les enquêtes comme singularités processuelles dont la trajectoire est polarisée par un problème. Il est en effet difficile de partir simplement d'un concept – on pense au concept de mythe, à celui de raison, ou de cité, ou encore de fonction psychologique, tous ces termes qui symbolisent Vernant plus qu'ils ne nous font comprendre sa pensée – indépendamment de son lieu d'action. C'est n'est que dans un second temps, par induction, que nous pourrons, le cas échéant, énoncer des généralisations sur l'anthropologie historique. En conséquence, le terme même d'anthropologie historique est simplement, en l'état actuel de notre enquête, le mot d'ordre par lequel Vernant qualifie ses enquêtes.

b. Le labyrinthe aux multiples boussoles

Vernant n'est pas un théoricien. Ceci justifie en partie la méthode au fil des enquêtes que nous élaborons, et la prudence qui s'impose à l'égard de toute systématisation de sa pensée. Cependant, ceci induit aussi une difficulté de premier ordre. Chez Vernant, l'activité créatrice explicite consiste en la compréhension de l'univers mental grec. Sa production conceptuelle est majoritairement orientée vers la construction et la configuration de cet univers mental. C'est pourquoi cette production ne porte que sur l'invention de concepts compréhensifs, qui permettent de configurer l'expérience grecque. Il n'invente pas de concepts méthodologiques décrivant directement les normes épistémologiques qu'il met en œuvre⁹⁶. Or, ce sont ces normes que nous voulons saisir. Dès lors, notre analyse consiste en une étude d'un champ sémantique implicite qui ne se présente pas comme formulation consciente systématique, c'est-à-dire comme langage

⁹⁶ A l'exception notable cependant du concept de fonction psychologique qu'il reprend à Ignace Meyerson et qu'il infléchit largement. Voir Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres* [1948], Paris, Albin Michel, 1995. Le comportement de ce concept dans les enquêtes de Vernant sera analysé de façon approfondie dans le chapitre 2.

protocolarisé. Nous verrons qu'elle est saisissable avant tout du point de vue de son effectivité : par ce qu'elle inclut ou exclut, par ce qu'elle ouvre comme possibilités, et ce qu'elle écarte comme obstacles épistémologiques.

Ceci nous conduit à préciser un enjeu de l'usage que nous faisons des concepts de normativité et d'enquête. Ces concepts n'exigent pas qu'un penseur parfaitement conscient de tous les tenants et les aboutissants de sa pensée soit à l'œuvre. La normativité épistémologique que nous allons tenter de comprendre n'a pas Jean-Pierre Vernant pour sujet. Elle a les enquêtes de Vernant pour sujet. Ceci signifie que nous devons partiellement suspendre tout ce qui relèverait des intentions de l'auteur sous forme d'un projet subjectif. Non pas parce que l'enquête est radicalement autonome à l'égard de son auteur, mais parce que la référence aux intentions de l'auteur n'épuise pas l'ensemble des significations produites par l'enquête. Il est des effets de sens produits par les enquêtes qui débordent largement les intentions explicites de Vernant. A l'inverse, certaines ambiguïtés, certaines difficultés conceptuelles émergent indépendamment des intentions projetées. Comme le souligne Michel de Certeau :

« L'examen des pratiques n'implique pas un retour aux individus. L'atomisme social qui, pendant trois siècles, a servi de postulat historique à une analyse de la société suppose une unité élémentaire, l'individu, à partir de laquelle se composeraient des groupes et à laquelle il serait toujours possible de les ramener. [...] D'une part, l'analyse montre plutôt que la relation (toujours sociale) détermine ses termes, et non l'inverse, et que chaque individualité est le lieu où joue une pluralité incohérente (et souvent contradictoire) de ses déterminations relationnelles. D'autre part et surtout, la question traitée concerne des modes d'opération ou schémas d'action, et non directement le sujet qui en est l'auteur ou le véhicule. Elle vise une logique opératoire dont les modèles remontent peut-être aux ruses multimillénaires des poissons déguisés ou des insectes-protées, et qui, en tout cas, est occultée par une rationalité désormais dominante en Occident. »⁹⁷

Ce geste de suspension des intentions de l'auteur n'est pas un geste ontologique, mais une précaution méthodologique qui ouvre l'enquête sur ses effets et ses opérations, sans la réduire au projet conscient qui en formule le problème. En ce sens, l'enquête est

⁹⁷ Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire* [1980], Paris, Gallimard, 1990, pp. XXXV-XXXVI. Si l'enquête de Michel de Certeau porte sur les pratiques culturelles et de consommation, ce qui est énoncé du point de vue général d'une analyse sociologique et anthropologique des pratiques, des « arts de faire », est tout aussi valable pour les pratiques savantes si l'on considère précisément l'enquête comme processus pratique, et non pas du point de vue d'une distinction ontologique entre théorie et pratique.

asubjective. En outre, cette précaution nous permet de mieux nous orienter dans le labyrinthe Vernant. Car à trop s'en tenir aux énoncés réflexifs de Vernant lui-même, on risque d'être trop dépendant de ce que lui-même voit, ou ne voit pas.

Par ailleurs, la forme privilégiée par laquelle Vernant publie ses enquêtes, l'« article-essai »⁹⁸, présente une forme à la fois trop resserrée et trop diverse pour pouvoir parier sur l'éventuelle cohérence d'un projet d'ensemble. Le style de pensée de Vernant est l'enquête ponctuelle, ou le dossier constitué par plusieurs enquêtes. Le seul livre présentant une cohérence d'ensemble est *Les Origines de la pensée grecque*⁹⁹. Pour le reste, les enquêtes qui feront l'objet d'une analyse approfondies présentent leurs résultats sous la forme de l'article, du compte rendu, ou de la transcription de conférence¹⁰⁰.

Pour ce qui est des problèmes qu'abordent les enquêtes de Vernant, c'est aussi la figure du labyrinthe qui s'impose. Non pas certes en raisons d'effets d'obscurité inexistants, mais parce que les trajectoires d'enquêtes sont buissonnantes et dotées de multiples ramifications. Une enquête représente un nœud, un point clé à la croisée de plusieurs cheminements possibles. C'est le problème de l'enquête qui fournit la boussole. Sans elle, le lecteur est susceptible de sauter aisément d'article en article, pour parcourir à grands pas l'œuvre complexe et composite. C'est la raison pour laquelle nous insisterons sur le rôle épistémologique du concept de problème qui constitue la porte d'entrée dans une série de corridors labyrinthiques, et qui fournit en même temps la première carte pour s'orienter.

Il reste toutefois une question sur ce point. Si nous pouvons isoler des enquêtes dans leur unité, fournie par le problème qui les ouvre, comment procéder à la mise en série ? Selon quels critères rassembler des enquêtes hétérogènes ? Dans une certaine mesure, Vernant nous y aide, en regroupant dans ses recueils certains articles sous une même rubrique. C'est le cas du dossier sur le travail en Grèce, qui fut le premier problème qui l'occupa¹⁰¹. A regarder de près les enquêtes, chaque enquête dans sa singularité, on

⁹⁸ José Otavio Nogueira Guimaraes, *Jean-Pierre Vernant Polumêtis. Essais historiographiques sur une anthropologie historique de la Grèce antique*, Thèse de doctorat, sous la direction de François Hartog, EHESS, 2009, p. 275.

⁹⁹ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* [1962], Paris, PUF, 2005.

¹⁰⁰ Trois recueils seront ouverts comme objets de cette recherche : Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs* [1965], Paris, La Découverte, 1996 ; *Mythe et tragédie* [1972], tome 1, Paris, La Découverte, 2001 ; *Mythe et société en Grèce ancienne* [1974], Paris, La Découverte, 2004. Pour les citations des articles de ces recueils, nous donnerons les paginations de ces éditions.

¹⁰¹ La notion de travail chez Platon devait en l'occurrence faire l'objet d'une thèse de doctorat : « En

remarque que ce qui les relie perd de son évidence. Il s'agit d'une proximité thématique un peu vague, qui trouve son unité uniquement dans un concept de travail, ou de pensée technique qui l'englobe, construit uniquement à partir de la conception moderne de Marx et non à partir des réalités grecques elles-mêmes. Quoiqu'il en soit, ces articles sont regroupés dans *Mythe et pensée chez les Grecs* et sont relativement contemporains.

Un autre critère, central, qui va nous permettre de regrouper les enquêtes pour organiser notre analyse, est la proximité problématique qui lie certains textes. Vernant développe plusieurs styles d'enquêtes, à travers plusieurs styles de problèmes, ce qui est un autre indice de l'absence de systématisation de sa pensée. Ces styles sont tributaires, selon nous, des deux orientations conjointes majeures des problèmes que Vernant pose : la diachronie et la synchronie. Assez rapidement, au fil des premières enquêtes, le problème se pose de savoir sous quel angle problématiser et conceptualiser les entités historiques dont il est question¹⁰². La tendance à la synchronie de certaines enquêtes va nous permettre de les regrouper, car elles manifestent un enjeu que nous allons approfondir : l'expérimentation d'outils issus de l'anthropologie structurale. Nous parlons de tendance, car il persiste une forte résistance dans les enquêtes de Vernant à la suspension du temps, au geste de coupe transversale dans un système. Cette résistance, loin d'être un résidu de la psychologie historique, doit être pensé positivement, elle sera analysée en profondeur¹⁰³.

Il reste cependant à mentionner l'ouverture de chaque enquête sur beaucoup d'autres, qui interdit de concevoir ces unités que nous prenons pour base, comme des entités closes sur elles-mêmes, ou tout serait dit. Une enquête ne fait pas le tour d'un problème, pour se refermer dans une compréhension exhaustive des choses et des phénomènes. Une enquête est toujours sélective, elle contient dans son statut même un geste interprétatif qui polarise, découpe, écarte certains éléments pour accentuer certaines directions. Cette mise à l'écart est souvent temporaire car certains points sont repris dans d'autres enquêtes et approfondis. Ceci justifie une fois de plus l'image du labyrinthe, où

prenant pour sujet de thèse « La notion de travail chez Platon », je restais plus historien de la philosophie qu'helléniste. Progressivement, entraîné par le mouvement même de ma recherche, j'en suis venu à élargir le cadre de l'enquête et à m'interroger sur tout ce qui sépare le travail, tel qu'il se présente aujourd'hui dans sa forme de grande conduite sociale unifiée, des diverses activités laborieuses que les Grecs distinguaient ou opposaient entre elles, en conférant à chacune d'elles des significations et des valeurs particulières », Jean-Pierre Vernant, « Les Etapes d'un cheminement », *art. cit.*, p. 32.

¹⁰² Nous verrons que cette distinction est présente dans la réception que fait Vernant des thèses de Meyerson, mais que rapidement, d'une distinction méthodologique, elle devient une articulation fondamentale dans les schèmes explicatifs mis en œuvre.

¹⁰³ Voir *infra*, chapitre 3.

chaque enquête se trouve à la croisée de plusieurs chemins. Autrement dit, dans le labyrinthe de l'œuvre, chaque enquête dessine une trajectoire singulière dont certains cheminements sont laissés de côté pour être parcouru après. Le problème de l'invention d'une représentation géométrique de l'espace par les philosophes d'Asie Mineure aux VI^e et Ve siècles avant notre ère est traversé par l'enquête sur l'émergence de la raison grecque entre 1957 et 1962¹⁰⁴. Il a d'ailleurs un rôle de premier plan dans *Les Origines de la pensée grecque* même s'il n'occupe quantitativement qu'une petite partie du livre. Il est prolongé dans une série d'enquêtes postérieures aux *Origines* qui sont regroupées ensemble dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, sous la rubrique « L'organisation de l'espace ». Or cette rubrique, non seulement distingue ce groupe d'enquête de l'autre rubrique intitulée « Du mythe à la raison », malgré le lien fort qui unit les problèmes, mais elle précède dans le recueil. Faut-il y voir un rapport du particulier au général, où le problème du passage du mythe à la raison est conçu par Vernant comme plus général ? Cette hypothèse est étayée par la préface que Vernant donne à l'édition de 1985 :

« Du mythe à la raison : tels étaient les deux pôles entre lesquels, en vue panoramique, semblait s'être joué, au terme de ce livre, le destin de la pensée grecque. »¹⁰⁵

Dans cette optique, la rubrique « Du mythe à la raison » n'est pas placée à la suite, mais en conclusion, c'est-à-dire qu'elle a pour Vernant une fonction un peu différente que autres rubriques. Néanmoins, ce que nous disons là parle surtout du geste d'organisation du recueil, et non pas des enquêtes qui constituent les rubriques. Car l'enquête de 1957 sur « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque » n'a pas une portée conclusive. Au contraire, c'est un « article-essai » qui a un statut équivalent aux autres dans le labyrinthe que nous tentons de décrire. Le second article qui compose la rubrique à partir de l'édition de 1985, « Les origines de la philosophie »¹⁰⁶, est un ajout plus tardif. Doit-on alors traiter le dossier sur les représentations de l'espace en tant que tel, ou bien traiter ce dossier en lien avec le problème des origines de la raison grecque ? Par ailleurs, un autre élément vient complexifier le tableau : l'article « Hestia-Hermès. Sur

¹⁰⁴ Jean-Pierre Vernant, « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », in *Annales. E.S.C.*, Paris, n° 2, 1957, pp. 183-206, repris sous le titre « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque » dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 374-402. Et *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., 1962.

¹⁰⁵ Jean-Pierre Vernant, « Préface à l'édition de 1985 », *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., p. 7.

¹⁰⁶ Jean-Pierre Vernant, « Les origines de la philosophie », in Christian Delacampagne et Robert Maggiori, *Philosopher. Les interrogations contemporaines*, Paris, Fayard, 1980, pp. 463-471. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 403-410.

l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs »¹⁰⁷, qui ouvre la rubrique sur « L'organisation de l'espace et du mouvement chez les Grecs », n'est que marginalement rattaché au problème des origines de la raison grecque, contrairement aux autres articles qui composent la rubrique. Ceci pourrait nous conduire à traiter en propre le problème des représentations de l'espace. Pour autant, le choix que nous faisons est autre. Cet article, qui paraît dans la revue fondée par Lévi-Strauss, présente une particularité du point de vue de la normativité épistémologique à l'œuvre : c'est un article d'analyse structurale, posant un problème essentiellement synchronique. Puisque notre questionnement porte en premier lieu sur cette normativité épistémologique, c'est sous cet angle que nous allons l'analyser.

Ce choix implique que nous disions un mot sur le système de classification que nous tentons de faire à partir du labyrinthe initial qui s'offre à notre analyse. La principale boussole qui va nous orienter dans les divers chemins possibles est bien le problème de la normativité épistémologique, du moins dans la première partie de notre enquête. La cartographie des problèmes qui structure l'hétérogénéité des enquêtes de Vernant est un préalable, mais ce n'est cependant pas l'unique critère de classification. Autrement dit, notre enquête n'a pas la prétention de l'exhaustivité. Nous ne tenterons pas de produire une vue synthétique de l'ensemble d'une œuvre trop composite et trop pluraliste, pouvant donc être traversées dans plusieurs directions. Notre perspective, nous l'avons dit, est d'abord de saisir la normativité épistémologique à l'œuvre, qui n'est certes pas cumulative, mais problématique. Elle est, ensuite, de comprendre l'insertion de la pensée de Vernant dans des enjeux philosophiques plus larges, qui débordent largement le champ des études grecques et de l'histoire. Aussi, la cartographie des problèmes est une étape préalable. Elle est un ensemble d'indices, qu'il faut traiter comme tels, et non la clé ultime du labyrinthe.

c. Une perspective généalogique

En 1974, Jean-Pierre Vernant est élu professeur au Collège de France, sur la chaire « Etudes comparée des religions antiques ». Cet événement, important du point de vue de la carrière universitaire et intellectuelle de l'homme, peut paraître moins essentiel au

¹⁰⁷ Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », in *L'Homme. Revue Française d'anthropologie*, Paris, 1963, n° 3, pp. 12-50. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 155-201.

regard de notre problème, celui de la normativité épistémologique. Cependant, il va symboliser pour notre propos une borne chronologique que nous ne dépasserons pas, pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, du point de vue de la normativité épistémologique, les enquêtes se spécialisent à partir de ce moment là sur la question du mythe et de la pensée religieuse. Le caractère expérimental qui gouvernait jusque là la normativité épistémologique se restreint. Vernant a alors en main l'essentiel de ses outils, qui ne seront plus retravaillés de façon significative.

« *Etudier la religion grecque pour elle-même et en elle-même constitue le dernier palier de ma recherche, dans laquelle je suis toujours engagé.* »¹⁰⁸

Notre enquête va nous mener jusqu'au problème de la tragédie, qui manifeste, nous le verrons, la plus grande maturité des instruments épistémologiques et de la théorie de l'histoire qui se construit au fil des enquêtes¹⁰⁹. Nous aborderons aussi, plus partiellement et moins empiriquement, le problème de la *mêtis*¹¹⁰ qui vient compléter et complexifier le tableau des différents types de rationalité inventés par les Grecs et réinventés par Vernant – et ici Detienne. Mais pour ce qui est du problème de la pensée religieuse et du mythe, nous nous pencherons surtout sur les enquêtes qui précèdent l'élection au Collège de France. Ce sont ces enquêtes qui, d'un point de vue généalogique, nous permettent de saisir la normativité épistémologique qui va ensuite se déployer dans les enquêtes ultérieures¹¹¹.

L'argument de la maturité ne suffit cependant pas à tenir à l'écart toute une série

¹⁰⁸ Jean-Pierre Vernant, « Les étapes d'un cheminement », *art. cit.*, p. 37.

¹⁰⁹ Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I* [1972], *op. cit.* Le second tome paraît en 1986 : *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II* [1986], Paris, La Découverte, 2001. Pour ce qui nous intéresse, l'analyse des enquêtes du second tome n'ajoute pas d'éléments significatifs.

¹¹⁰ Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

¹¹¹ Les livres ou recueils d'enquêtes que nous ne traiterons pas de façon approfondie sont les suivants : Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979. Jean-Pierre Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, François Maspero, 1979. Jean-Pierre Vernant, *La Mort dans les yeux : figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1985. Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Editions Complexe, 1988. Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Editions du Seuil, 1990. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard, 1990. Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Paris, Editions du Seuil, 1999. Certains recueils rééditent des enquêtes antérieures, notamment les trois tomes de *La Grèce ancienne* publiés avec Pierre Vidal-Naquet : *La Grèce ancienne 1 – Du mythe à la raison*, Paris, Editions du Seuil, 1990 ; *La Grèce ancienne 2 – L'espace et le temps*, Paris, Editions du Seuil, 1991 ; *La Grèce ancienne 3 – Rites de passage et transgressions*, Paris, Editions du Seuil, 1992.

d'enquêtes plus tardives¹¹². Un autre argument est celui du changement de contexte intellectuel et politique. Ces enquêtes s'éloignent assez largement des problèmes qui nous occupent, et qui sont ceux de l'élaboration d'une anthropologie historique dans un contexte à la fois de proximité avec les pensées structuralistes et marxistes, et plus généralement d'insertion dans le contexte critique du lendemain de la guerre et de reconstruction philosophique et savante. Entre les années 1950-1960 et les années 1980, la spécialisation universitaire a largement fait son œuvre et le vocabulaire employé par Vernant lui-même a changé. Si le terme d'anthropologie historique est toujours utilisé par Vernant pour qualifier ses enquêtes, il est dédoublé de celui d'historien des religions antiques. En bref, l'étude des enquêtes de celui que nous pourrions appeler un « second Vernant »¹¹³ mériterait une autre recherche approfondie, centrée sur le concept de religion et abordant les problèmes nouveaux qui émergent au regard des changements de contextes.

Cependant, l'argument de la maturité prime du point de vue d'une généalogie d'une théorie de l'histoire, sous-jacente à cette nouvelle discipline appelée anthropologie historique. Il prime pour laisser de côté, momentanément, les textes ultérieurs à 1975, car il est plus urgent de comprendre ce qui se joue au début. La perspective généalogique que nous envisageons doit être comprise, non pas comme une recherche des origines de la pensée de Vernant, mais comme la rencontre progressive, dans des enquêtes, dans des pratiques intellectuelles, d'une diversité conceptuelle et problématique, à la croisée de divers enjeux qui débordent largement le champ de la pensée historique.

*« Ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine – c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate. »*¹¹⁴

Cette rencontre du disparate se donne, dans les enquêtes, sous une forme cristallisée et configurée de manière singulière. Et pour en rendre raison, il faut ouvrir les enquêtes, en amont, sur l'espace de dispersion qui représente l'ensemble de concepts,

¹¹² Nous pensons notamment aux enquêtes importantes sur la mort en Grèce, publiées dans *L'Individu, la mort, l'amour* en 1989.

¹¹³ L'expression « Premier Vernant », à laquelle nous souscrivons, est employée par Florence Dupont, « Le premier Vernant ou la fin du miracle grec », in *Agenda de la pensée contemporaine*, Paris, n°10, 2008, pp. 93-103.

¹¹⁴ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et Ecrits, Tome 1, 1954-1975*, Paris, Gallimard, texte n°84, p. 1006. Première publication dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 145-172.

d'instruments, de problèmes qui constituent le milieu intellectuel vivant avec lequel elles interagissent. De ce point de vue, nous posons l'hypothèse que cette rencontre du disparate dans une normativité épistémologique à l'œuvre aboutit à la mise en pratique d'une théorie de l'histoire, d'une théorie du devenir historique jamais théorisée comme telle, mais largement appliquée au fil des enquêtes. De ce point de vue, les enquêtes antérieures à 1975 permettent largement d'évaluer cette hypothèse, et de la valider. C'est sous cet angle précis que nous parlons de maturité. Car, nous le verrons, cette théorie de l'histoire, se présentant sous la forme d'un schème intégré du devenir historique articulant synchronie et diachronie, se manifeste de la façon la plus nette dans les enquêtes sur la tragédie¹¹⁵.

Enfin, le disparate originel caractérise aussi une pluralité d'enjeux différents, hétérogènes et largement exclusifs les uns des autres, qui se rencontrent à certains moments dans la pensée de Vernant et orientent un certain nombre de thèses. Ces enjeux se diluent progressivement avec le temps, par la distanciation croissante de Vernant avec les questionnements de l'entre-deux-guerres et ceux de l'après-guerre¹¹⁶.

4. Inventaire des sources et organisation de l'enquête

Nous voudrions faire ici l'inventaire des textes qui constituent les sources de notre enquête. Le cœur du corpus est constitué des trois recueils : *Mythe et pensée chez les Grecs* paru en 1965, le premier tome de *Mythe et tragédie* paru en 1972, et *Mythe et société en Grèce ancienne* paru en 1974. S'ajoute l'essai sur *Les Origines de la pensée grecque*, premier livre édité par Vernant, en 1962. Le livre publié avec Marcel Detienne,

¹¹⁵ Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, « Préface », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, op. cit., pp. 7-10. Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », in *Antiquitas graeco-romana ac tempora nostra*, Prague, 1968, pp. 246-250. Repris dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, op. cit., pp. 11-17. Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, op. cit., pp. 19-40. Première publication en anglais sous le titre « Tensions and Ambiguities in Greek Tragedy », *Interpretation : Theory and practice*, Baltimore, 1969, pp. 105-121. Voir infra, chapitre 4.

¹¹⁶ Sur les enjeux philosophiques et épistémologiques de l'entre-deux-guerres, voir Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, op. cit. Sur la pluralité des enjeux philosophiques des années d'après-guerre, voir Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011, pp. 68-69. Voir aussi, François Dosse, *Histoire du structuralisme*, op. cit., et Frédéric Worms, *La Philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs, est une source d'une grande importance, même s'il ne fera pas l'objet d'une analyse empirique exhaustive.

Les deux recueils tardifs publiés par Vernant – *Entre Mythe et politique*, en 1996, et *La Traversée des frontières*¹¹⁷, en 2004 – représentent des sources d'un autre ordre. Rassemblant des articles, des entretiens et des enquêtes de diverses périodes, ils constituent une source d'informations complémentaires et réflexives significatives. Vernant revient sur son parcours, jamais sous forme de récit autobiographique, mais sous forme de questionnements plus ponctuels au travers d'entretien ou d'occasions diverses comme la traduction d'un livre¹¹⁸, ou la préface d'un recueil collectif¹¹⁹. Les textes parus dans ces deux recueils ont pour notre propos une fonction particulière. Ils servent à attester certains éléments que nous inférons de l'analyse empirique des enquêtes. Ils servent aussi à saisir l'insertion de Vernant dans une série de problèmes et d'enjeux philosophiques contemporains aux enquêtes. En effet, l'analyse empirique des enquêtes permet d'induire leur insertion dans ces enjeux, mais la parole de Vernant lui-même, situant ses enquêtes, ne doit pas être passée sous silence. Il apparaît que le plus souvent, sans qu'il ne l'ait théorisé explicitement, il était parfaitement conscient des enjeux philosophiques qu'il traversait.

En vertu de la double perspective d'éthologie du concept et de généalogie, nous ouvrirons notre corpus à l'espace de dispersion qui se cristallise dans l'anthropologie historique. C'est pourquoi nous porterons une attention particulière à d'autres enquêtes non signées par Vernant. En premier lieu, les thèses d'Ignace Meyerson doivent nécessairement être analysées dans le détail. Elles sont rassemblées dans *Les Fonctions psychologiques et les œuvres* paru en 1948¹²⁰. La proximité intellectuelle et affective qui lie Vernant à Meyerson a donné lieu à de nombreux articles de Vernant sur la psychologie historique, qui viennent compléter le tableau des enquêtes de psychologie historique proprement dites. Louis Gernet représente un jalon important pour comprendre la normativité épistémologique de Vernant et sa pensée politique, que nous présenterons sous l'angle de l'invention d'un nouvel humanisme¹²¹. Vernant a lui-même fait publier un

¹¹⁷ Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières*, Paris, Editions du Seuil, 2004.

¹¹⁸ Jean-Pierre Vernant, « La Grèce, hier et aujourd'hui », *art. cit.*, est la préface à la traduction grecque de *Mythe et pensée chez les Grecs*.

¹¹⁹ Jean-Pierre Vernant, « L'Homme grec », *Entre Mythe et politique*, *op. cit.*, pp. 200-225. Il s'agit de l'introduction du recueil collectif dirigé par Vernant, *L'Homme grec*, Paris, Editions du Seuil, 1993.

¹²⁰ Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres* [1948], *op. cit.*

¹²¹ Voir *infra*, chapitre 7.

recueil de Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*¹²². D'autres articles de Gernet seront étudiés dans le détail, notamment un article de 1939 intitulé « De la modernité des Anciens »¹²³.

Claude Lévi-Strauss occupe dans notre enquête une place importante, comme nous l'avons déjà signalé. Outre la question des instruments heuristiques expérimentés par les enquêtes de Vernant, c'est la question de certains enjeux philosophiques contemporains qui peut être ouverte à travers la comparaison entre anthropologie structurale et anthropologie historique. Par ailleurs, si Vernant reprend à son compte le terme d'anthropologie, c'est avant tout en référence Marcel Mauss et à Georges Dumézil et non directement à Lévi-Strauss. Cependant, nous verrons qu'il acquiert deux significations possibles dans l'association entre le sujet « anthropologie » et le prédicat « historique ». La première signification est une définition générale de l'anthropologie comme enquête sur l'homme. Elle vient de Mauss. La seconde signification est d'ordre épistémologique : elle permet de distinguer la normativité épistémologique de Vernant de l'enquête proprement historique, sur deux points. Le premier est l'insertion de l'analyse structurale dans la trajectoire de l'enquête ; le second est l'accent mis sur la comparaison de modèles plutôt que sur la reconstitution des influences historiques directes¹²⁴.

Enfin, une place particulière sera faite aux chercheurs que la tradition historiographique situe dans le même champ d'études que Vernant : Pierre Vidal-Naquet et Marcel Detienne, avec lesquels Vernant a publié plusieurs textes. L'analyse empirique fine des enquêtes de Vernant va là aussi nous conduire à circonscrire le jeu subtil des proximités et des différences entre lui et les deux hellénistes. A cet égard, les sources qui nous intéresseront particulièrement sont les deux articles que Vernant a écrit sur le livre *Clisthène l'Athénien* de Pierre Vidal-Naquet et Pierre Lévêque¹²⁵ et sur le livre *Les Jardins d'Adonis* de Marcel Detienne¹²⁶. Vidal-Naquet et Marcel Detienne symbolisent

¹²² Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* [1968], Paris, Flammarion, 1982. La préface est de Jean-Pierre Vernant.

¹²³ Louis Gernet, « De la modernité des Anciens », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, n°63, 1939, pp. 3-15. Cet article énonce, selon nous, une infrastructure politique et théorique que Vernant partage, et qui préfigure un paradigme pour une nouvelle philosophie de l'histoire.

¹²⁴ Voir infra, chapitre 4.

¹²⁵ Pierre Lévêque, Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, Le Belles Lettres, 1964. Jean-Pierre Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 238-260.

¹²⁶ Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972. L'introduction de Jean-Pierre Vernant s'intitule « Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates ». Elle est rééditée dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 141-176.

deux pôles entre lesquels l'anthropologie historique de Vernant oscille. Pour autant, il n'a pas le monopole du terme, puisque Vidal-Naquet et Detienne l'utilisent aussi. Voilà une preuve de plus des limites de la notion de courant historiographique.



Notre enquête s'organise en deux temps. La première partie rassemble les analyses empiriques des enquêtes de Vernant à travers la perspective de la normativité épistémologique à l'œuvre. Il s'agit d'entreprendre une généalogie de l'anthropologie historique, en plongeant dans le détail des enquêtes, en vertu de la méthode d'éthologie du concept que nous avons décrite plus haut.

Cette première partie, intitulée « Une révolution épistémologique : l'anthropologie historique en construction » contient quatre chapitres. Le premier chapitre, intitulé « Le travail, la technique ou : la découverte de l'anachronisme » porte sur le dossier du travail et de la fonction technique en Grèce. Nous analysons ces enquêtes sous l'angle du passage d'un questionnement philosophique à un questionnement historique. Ces enquêtes représentent, dans le parcours généalogique, une première expérimentation des instruments de la psychologie historique de Meyerson, de façon cependant moins approfondie que ce qui suit. Nous verrons que ces enquêtes mettent en place une norme épistémologique durable : celle de la suspension de l'anachronisme des catégories de pensée. Cette norme, qui vient en partie de la psychologie historique de Meyerson, est ici appliquée à une catégorie assez particulière, celle du travail, qui fait office de concept central de la modernité. Faire l'histoire de cette catégorie en Grèce revient, dans les enquêtes, à la déconstruire et à analyser son absence comme catégorie unifiée et unifiant les pratiques humaines laborieuses. C'est la trajectoire particulière de ces enquêtes qui conduit à découvrir l'anachronisme de la catégorie du travail.

Le second chapitre s'ouvre sur une présentation de la psychologie historique de Meyerson. Il s'intitule « Historiciser les cadres fondamentaux de l'expérience humaine ». Dans ce chapitre, l'analyse empirique de plusieurs enquêtes portant sur des fonctions

psychologiques prolonge la découverte de l'anachronisme, du point de vue de la psychologie historique. Celle-ci est mise en application par Vernant, suivant de légères inflexions qui seront mises en évidence. Ce chapitre nous permettra d'inscrire Vernant, à la suite de Meyerson, dans le prolongement d'une perspective ouverte par Durkheim et Mauss : l'historicisation de ce que jusque-là les traditions philosophiques puis psychologiques appréhendaient comme les structures naturelles de l'esprit humain. L'étude empirique des enquêtes – encore présentées comme enquêtes de psychologie historique par Vernant – va nous permettre de mettre à jour certains éléments de la normativité épistémologique à l'œuvre, notamment à travers le concept de fonction psychologique et son éthologie. Ce concept agit à la croisée d'une opposition binaire entre le stable et l'instable. Sans que cela soit expressément formulé, le comportement de ce concept nous paraît déterminer un aspect définitoire de l'anthropologie historique : l'articulation entre la synchronie et la diachronie qui permet de dépasser l'aporie binaire du stable et de l'instable, de la structure et de l'événement.

Le troisième chapitre s'intitule « L'expérience de l'anthropologie ». Nous analyserons dans ce chapitre l'expérimentation par Vernant de l'analyse structurale que préfigure l'introduction précoce du concept de *pensée religieuse*. C'est l'éthologie de ce concept qui occupera la première partie du chapitre. Nous ferons ensuite l'analyse empirique de l'enquête, peut-être une des plus célèbres de Vernant, sur « Le mythe hésiodique des races », publiée en 1960. Il s'agit du premier usage par Vernant de l'analyse structurale proprement dite. Nous verrons en quoi l'introduction de ce type d'analyse à la fois réoriente la normativité épistémologique dans une direction inédite, et prolonge certaines tendances ouvertes par les normes de la psychologie historique. Nous voulons parler, notamment, de l'approfondissement du problème de l'opposition binaire entre le stable et l'instable. L'analyse structurale vient en effet interagir avec la psychologie historique pour constituer un style d'enquête qui prend alors la forme d'une anthropologie historique dans laquelle l'instrument synchronique acquiert une fonction bien localisée. Nous verrons qu'un des enjeux qui apparaît, dans l'articulation entre instrument synchronique et problème diachronique, est la localisation de l'anthropologie historique dans un régime épistémologique différent de celui de l'anthropologie structurale. Les trajectoires d'enquêtes diffèrent largement, par le fait que l'analyse structure n'y a pas la même fonction.

Le quatrième chapitre constitue une synthèse des normes épistémologiques qui ont

été jusque-là mises au jour. Il s'intitule « Penser le devenir historique ». Dans ce chapitre, nous tenterons de circonscrire ce qui apparaît comme une philosophie de l'histoire, au sens d'un schème intégré permettant de penser le devenir historique à travers l'articulation entre explications diachroniques et synchroniques. Nous verrons que c'est le modèle du bricolage qui peut constituer le paradigme de ce schème intégré. Comme nous l'avons dit, c'est dans les enquêtes sur le moment tragique que ce schème s'exprime avec le plus de netteté. Nous pouvons à cet égard parler de maturité épistémologique. Pour autant, ce schème est présent au travers de formulations variables, dans d'autres enquêtes antérieures. L'analyse des enquêtes sur la tragédie permet toutefois d'en produire une conceptualisation précise, notamment à travers une éthologie des concepts de *contexte mental* et d'*invention*. Le recensement, ensuite, des applications de ce schème explicatif dans d'autres enquêtes permettra de comprendre l'introduction, implicite mais décisive, de la catégorie logique de *condition de possibilité*, qui vient résoudre le problème du déterminisme et du finalisme dans la pensée historique.

Ces éléments mis bout-à-bout constituent l'architecture infrastructurelle d'une nouvelle discipline, que Vernant qualifie tantôt de « analyse socio-psychologique »¹²⁷, tantôt, et plus fréquemment, d'anthropologie historique. La comparaison avec les enquêtes, d'une part de Pierre Vidal-Naquet et Pierre Lévêque, d'autre part de Marcel Detienne, permet de mettre en évidence à la fois les opérations spécifiques de cette nouvelle discipline, et certains enjeux de son invention.

La seconde partie, intitulée « Les Grecs anciens et nous » contient trois chapitres. Il s'agit alors d'élargir le problème et de comprendre l'anthropologie historique comme une prise de position dans les enjeux politiques et philosophiques contemporains. Il s'agit donc de répondre aux questions : quel sens cela peut-il avoir d'inventer une nouvelle carte¹²⁸ de la Grèce ? Le terme de nouvelle carte que nous utilisons fréquemment n'est pas anodin. Il pointe la fonction du concept pour Gilles Deleuze, qui est de permettre d'orienter l'existence par la résolution de problèmes vitaux. En ce sens, considérer que l'anthropologie historique de Vernant invente une nouvelle carte de la Grèce permet de thématiser l'hypothèse de son intérêt au regard des contextes intellectuels qui sont

¹²⁷ Jean-Pierre Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 247.

¹²⁸ Baptiste Morizot, « Penser le concept comme carte. Une pratique deleuzienne de la philosophie », in Mauro Carbone, Paride Broggi et Laura Turarbek (éd.), *La géophilosophie de Gilles Deleuze : Entre esthétiques et politiques*, Paris, Mimesis, 2012.

traversés. Une nouvelle carte permet une nouvelle orientation de l'existence. En ce sens, le concept de carte nous permet d'envisager la jonction entre normativité épistémologique et normativité vitale. Il permet de déconstruire l'opposition entre théorie et pratique, et nous verrons que cette opposition est aussi largement dépassée par Vernant pour qui retracer la carte de la Grèce et de ses inventions représente un geste politique fort.

Le premier chapitre de cette partie, intitulé « La cité-raison », est une analyse empirique détaillée du texte *Les Origines de la pensée grecque*¹²⁹. Cette analyse est nécessaire car le texte, court mais d'une rare densité, élabore une des thèses majeures de la pensée de Vernant. Cette thèse est centrale pour questionner la nouvelle carte de la Grèce qu'il invente. En l'occurrence, nous allons montrer dans ce chapitre que l'enquête sur l'apparition de la pensée rationnelle n'est pas compréhensible indépendamment du schème intégré du devenir historique que nous avons mis auparavant en évidence. Ensuite, notre analyse va nous conduire à examiner la notion de *solidarité* exprimant un lien entre deux phénomènes. Ce terme, récurrent dans les formulations de Vernant, a une fonction conclusive dans l'enquête, ce qui justifie d'en comprendre précisément le sens. A partir de là, il sera possible d'inscrire la thèse centrale du livre dans les enjeux contemporains, sous la forme d'une nouvelle carte possible de la raison grecque articulée à l'univers spirituel de la cité.

C'est à cette tâche que sera consacré le chapitre suivant, intitulé « Rationalités plurielles et raison politique ». Partant de résultats d'enquête que nous allons synthétiser, il s'agira de rendre intelligible ce qui, en apparence, fait figure de contradiction dans la pensée de Vernant : une relativisation et pluralisation des formes de rationalités et la défense, militante et théorique à la fois, d'une forme minimale de la raison, conçue comme valeur politique, éthique et morale à la fois. Cette apparente contradiction nous fait voir que la pensée de Vernant s'insère à la croisée de différents enjeux philosophiques contemporains. Il y a d'une part la critique de la Raison transcendantale que vient achever Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*¹³⁰. Il y a ensuite la défense d'un rationalisme politique et philosophique qui reconduit la solution française à la crise de la raison de l'entre-deux-guerres¹³¹. A ces deux enjeux, conçus comme deux problèmes hétérogènes,

¹²⁹ Cette analyse empirique porte aussi sur l'article de 1957, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *art. cit.* Cet article est très largement repris, quasiment mot pour mot, dans le chapitre VII des *Origines de la pensée grecque*, « Cosmogonies et mythes de souveraineté ».

¹³⁰ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1958.

¹³¹ Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, *op. cit.*

l'anthropologie historique de Vernant apporte des réponses, précises et inédites. Deux choses doivent dès maintenant être précisées. D'une part, pour dépasser le sentiment de contradiction que ces réponses induisent, il faut envisager la pensée de Vernant du point de vue de son pragmatisme théorique et méthodologique. D'autre part, c'est la transposition de la normativité épistémologique des enquêtes en philosophie politique qui rend possible le positionnement de l'anthropologie historique dans le champ des problèmes proprement philosophiques. Nous verrons que des enquêtes empiriques qu'il entreprend sur la Grèce, Vernant tire un devoir-être, une norme éthique et politique lui permettant d'évaluer le degré de santé des sociétés et des régimes politiques. La normativité épistémologique se mue alors en normativité politique.

Le dernier chapitre, intitulé « Les Grecs et nous : un nouvel humanisme », sera consacré à l'examen du rapport nouveau qu'institue l'anthropologie historique de la Grèce entre le passé grec et les sociétés modernes. La nouvelle carte de la Grèce n'est pas seulement une nouvelle représentation du passé grec. Elle propose aussi un nouveau mode de rapport au passé, d'articulation entre le passé, le présent et l'avenir. Ce nouveau mode prend sa signification dès lors que l'on comprend le contexte d'après-guerre à travers le diagnostic de civilisation que propose Hannah Arendt¹³².

En transformant la Grèce comme autorité, en une Grèce comme possibilité, la pensée de Vernant donne corps au slogan « Back to the Greeks ». Il donne corps, plus profondément encore, au cri philosophique¹³³ de Louis Gernet : fonder un nouvel humanisme pour réinventer une Grèce disponible. A la révolution épistémologique que nous étudierons dans la première partie de notre enquête, répond donc une reconstruction dans la pensée occidentale, qui est largement passée inaperçue mais qui constitue une des finalités principales de l'anthropologie historique de Vernant.

¹³² Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, op. cit.

¹³³ Le concept de *cri philosophique* est inventé par Gilles Deleuze pour désigner comme un cri d'alarme, prenant sa source en deçà du discours, mais pouvant être traduit en discours. Gilles Deleuze, « Cinéma et pensée », cours 67, 30 octobre 1984, n° 2, en ligne, URL : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=4, consulté le 25 juillet 2014. Voir aussi Baptiste Morizot, « Penser le concept comme carte. Une pratique deleuzienne de la philosophie », art. cit.

Première partie

***Une révolution épistémologique : l'anthropologie
historique en construction***

Chapitre 1 : Le travail, la technique ou : la découverte de l'anachronisme

Nous voudrions commencer cette enquête empirique par l'analyse de quatre textes de Jean-Pierre Vernant que nous avons constitué en dossier. Cet assemblage n'est pas évident. Outre certains liens thématiques, ces textes apparaissent, à la lecture, très différents les uns des autres par leur nature (articles ou conférences) et par les problèmes et les thèmes qu'ils abordent. Il y a toutefois des rapports entre ces textes, qui justifient la constitution de ce dossier : la thématique du travail chez les Grecs est centrale ainsi que sa mise en relation avec la notion de fonction technique. Ces deux notions – travail et fonction technique – constituent pour nous comme des points d'entrée dans la pensée de Vernant. Nous disons points d'entrée du fait de la précocité des enquêtes, dont les articles qui en rendent compte sont parmi les premiers publiés par l'helléniste – qui est encore à bien des égards philosophe, comme nous le verrons. Notons que l'auteur lui-même met en rapport ces enquêtes par la constitution d'une partie du recueil *Mythe et pensée chez les Grecs*¹³⁴, publié en 1965, et intitulée « Le travail et la pensée technique ». En ce sens, il s'agit bien d'un dossier, pensé comme tel par Vernant, mais qui rassemble quatre enquêtes différentes et dont il faudra questionner les rapprochements, par-delà la proximité lexicale qu'expriment les titres des articles.

Un point doit être souligné. Dans la perspective d'une généalogie de la pensée de Vernant, ce dossier nous paraît d'une grande importance. C'est en effet par la thématique du travail que Vernant est, pour ainsi dire, entré en Grèce ancienne. Dans « Les étapes d'un cheminement », texte dans lequel Vernant revient longtemps après sur son parcours, il présente ainsi l'inflexion majeure de l'immédiat après-guerre, qui l'a fait s'orienter vers les études grecques :

« En prenant pour sujet de thèse « La notion de travail chez Platon », je restais plus historien de la philosophie qu'helléniste. Progressivement, entraîné par le mouvement même de ma recherche, j'en suis venu à élargir le cadre de l'enquête et à m'interroger sur tout ce qui sépare le travail, tel qu'il se présente aujourd'hui dans sa forme de grande conduite sociale unifiée, des diverses activités laborieuses que

¹³⁴ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit.

*les Grecs distinguaient ou opposaient entre elles [...]. »*¹³⁵

Le sujet d'une thèse, donc, qui ne sera jamais écrite, mais qui déjà souligne l'enjeu. Cet intérêt pour le thème du travail, nous reviendrons plus en détail là-dessus, lui vient de Marx. Et déjà, nous avons une piste pour saisir avec une hypothétique acuité les étapes du cheminement qui peut conduire de la notion marxiste de travail à une enquête sur le travail en Grèce. Cette piste, Vernant nous la fournit dans le même article, sous la forme d'un axiome qui ne sera plus démenti : « Il n'y a pas de « clé universelle » pour comprendre l'humain »¹³⁶. L'enquête sur le travail en Grèce, pourtant, se situe en-deçà d'un tel axiome qui n'est encore qu'hypothèse. Mais au sortir de l'enquête sur le travail – ou des enquêtes, puisqu'elle est multiforme – il n'est qu'une solution possible : transformer l'hypothèse en axiome.

Le problème général que nous ouvrons ici n'est pourtant pas directement celui d'une clé universelle de l'humain. Il est plus précisément celui du statut de l'anachronisme, statut qui semble révéler, nous le verrons, une des exigences épistémologiques centrales que Vernant se donne : la mise à distance du monde grec. Du point de vue de la psychologie historique élaborée par Meyerson et dont les principes sont largement repris par Vernant¹³⁷, l'esprit humain est historique, c'est-à-dire qu'il n'est pas éternel est que ses fonctions et ses catégories ont une histoire, sont une histoire. Elles sont immanentes aux époques et aux sociétés. Telle est la position de la psychologie historique qui « va contre le dogmatisme de la permanence : la croyance dans le caractère immuable des fonctions et des catégories de l'esprit »¹³⁸.

La prohibition de l'anachronisme n'est alors certes pas propre à Vernant puisqu'elle est une norme épistémologique partagée par l'histoire savante qui condamne avec force l'usage incontrôlé des catégories contemporaines pour la compréhension des sociétés du passé. On sait que cette forme d'anachronisme fait l'objet d'un combat récurrent, notamment chez les historiens des *Annales*¹³⁹. Mais Vernant, avec Meyerson, pose le

¹³⁵ Jean-Pierre Vernant, « Les étapes d'un cheminement », *art. cit.*, p. 32.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹³⁷ Voir *infra*. Chapitre 2.

¹³⁸ Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, *op. cit.*, p.120.

¹³⁹ Pour Marc Bloch, l'anachronisme est « entre tous les péchés, au regard d'une science du temps, le plus impardonnable », in *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 98. Lucien Febvre partage cette condamnation à la métaphorique religieuse, puisque lui aussi condamne « le péché capital, le péché irrémissible d'anachronisme », in *Combats pour l'histoire* [1952], Paris, Armand Colin, 1992, p. 142.

problème plus précisément encore en termes psychologiques¹⁴⁰, en termes de fonctions psychologiques. Ce faisant, pour comprendre l'univers psychologique des Grecs, il est nécessaire d'imposer avec force une norme épistémologique de la différence, qui condamne une forme particulière d'anachronisme : le fait d'appliquer les catégories modernes de l'esprit aux mondes anciens, corrélat du postulat de la permanence des fonctions psychologiques et qui a pour effet de masquer l'histoire intérieure de l'homme, en considérant que les phénomènes psychologiques anciens sont identiques dans leurs structures aux phénomènes modernes.

Nous reviendrons par la suite plus en détail sur ces questions. Pour le moment, il est question de la notion de travail, de celle de fonction technique. Il est question, plus largement, de dégager dans ces textes de jeunesse¹⁴¹, ce qui fait, déjà, la structuration intime d'un style de pensée, d'une façon de poser les problèmes et d'y répondre. Nous avons vu qu'il était question d'anachronisme, du point de vue épistémologique. Mais nous verrons aussi que ce point n'épuise pas l'intérêt que nous pouvons tirer pour notre propos de ces enquêtes de jeunesse, car il y est aussi question de Marx, et de philosophie. Nous allons voir qu'au fil de ces enquêtes se construit un cadre général de pensée qui, autant qu'il se donne comme pensée par cas¹⁴², se définit déjà avec des normes épistémologiques qui seront durables, au premier rang desquelles la mise à l'écart de l'anachronisme. En même temps, ces enquêtes se constituent, non pas uniquement comme enquête sur les Grecs, mais aussi déjà comme enquête sur le contemporain.

Pour pouvoir dégager ces traits précoces de la pensée de Vernant, une analyse empirique s'impose. Nous allons parcourir les enquêtes sur le travail et la technique, pour

¹⁴⁰ Lucien Febvre aussi pose le problème de l'« anachronisme psychologique » et décale ainsi la question générale de la confusion des temps – qui est celle de l'anachronisme dans son sens commun – vers la question plus profonde de la transposition des catégories de l'esprit. Ce faisant, il semble bien avoir pris connaissance des thèses de Meyerson, ce qui n'est guère surprenant étant donnée la proximité intellectuelle et sociale entre les deux penseurs. Mais c'est surtout parce qu'alors, il entame une réflexion sur les liens et les différences entre histoire et psychologie, à la suite des débats qui ont secoué les sciences humaines durant l'entre-deux-guerres : « Nous en avons assez dit pour montrer que, si nous nous interdisons de projeter le présent, notre présent, dans le passé ; si nous nous refusons à l'anachronisme psychologique, le pire de tous, le plus insidieux et le plus grave ; si nous prétendons éclairer toutes les démarches des sociétés, et d'abord leurs démarches mentales, par l'examen de leurs conditions générales d'existence — il est évident que nous ne pourrions considérer comme valable, pour ce passé, les descriptions et les constatations de nos psychologues opérant sur les données que notre époque leur fournit », in *Combats pour l'histoire*, op. cit., p. 218.

¹⁴¹ Lors de la publication du premier texte, en 1951, Vernant a alors 37 ans. La formule « textes de jeunesse » est donc peut-être abusive. Nous l'employons surtout pour exprimer le fait qu'il s'agit des premiers textes scientifiques publiés par Vernant après la guerre. Il est évident qu'un homme ayant vécu la guerre et la Résistance y a laissé une partie de sa jeunesse.

¹⁴² Jean-Claude Passeron, « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », in Jacques Revel, Jean-Claude Passeron, *Penser par cas*, Paris, Editions de l'EHESS, 2005, pp. 9-44.

comprendre les différents comportements épistémologiques des notions, des mots, pour éviter les pièges de certaines continuités lexicales. Un tel travail nécessite que nous suivions de très près les trajectoires d'enquête, à partir des textes et à rebours des textes : pour reconstituer les étapes des raisonnements, dont le texte publié est le résultat final. Le danger serait de se laisser porter par les mots, indépendamment de leur contexte d'énonciation et de leurs finalités, telles qu'elles sont définies non pas en elles-mêmes, mais en fonction du problème qui ouvre, oriente, délimite l'enquête.

1. Délimiter les contours de la fonction technique

a. La fonction technique : un concept synthétique

La parenté de Vernant avec la psychologie historique d'Ignace Meyerson est connue et sera analysée en détail dans un prochain chapitre. L'article qui nous intéresse ici s'intitule « Prométhée et la fonction technique »¹⁴³ et paraît une première fois en 1952 dans le *Journal de Psychologie* lui-même fondé par Meyerson. L'analyse que nous faisons de ce texte ne peut passer sous silence l'apport des concepts et de la théorie de Meyerson pour l'enquête ouverte par Vernant.

Cet article trouve son origine dans la lecture de Louis Séchan, *Le Mythe de Prométhée*¹⁴⁴, paru en 1951. Vernant tire de ce livre un certain nombre de questionnements qui déterminent le problème général de son enquête :

« *Quels sont les rapports de Prométhée avec la technique du feu, avec les arts du feu, métallurgie et poterie, avec la fonction technique en général ? Quelle est la signification de son conflit avec Zeus ? Y a-t-il un lien quelconque entre ses démêlés avec le maître des dieux et sa qualité d'ouvrier du feu ?* »¹⁴⁵

Vernant entame son enquête par la lecture de différentes versions du mythe de Prométhée. Mais ce mythe ne se donne pas de lui-même comme chargé de significations.

¹⁴³ Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, pp. 263-273. Première publication dans le *Journal de Psychologie*, Paris, n° 1, 1952, pp. 419-429.

¹⁴⁴ Louis Séchan, *Le Mythe de Prométhée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

¹⁴⁵ Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », *art. cit.*, p. 263.

La lecture qu'en fait Vernant est orientée par le problème général qui est le sien et qui consiste à saisir les contours, plus ou moins déterminés, d'une fonction technique dans les sociétés grecques. La notion de fonction technique n'est pas définie directement par Vernant, mais on peut déduire la définition qu'il lui donne en passant en revue les différents aspects qui sont analysés et que la notion subsume. La notion est synthétique et abstraite, c'est-à-dire qu'elle sert à pointer un phénomène d'une grande généralité, qui rassemble trois dimensions. Une dimension pratique : il s'agit de la fonction sociale qui est remplie par les métiers qui engagent ce que nous appellerions le travail (agriculture et artisanat). Une dimension symbolique : il s'agit des représentations diverses de la technique, et l'on comprend ici pourquoi c'est le mythe qui est l'objet central de l'enquête. Une dimension morale enfin : les activités techniques sont, non seulement représentées symboliquement, mais aussi valorisées, ou dévalorisées suivant des systèmes de valeurs en vigueur. La notion de fonction technique a donc pour signification épistémologique de rassembler les pratiques, les représentations et les valeurs, et de les traiter tantôt séparément, tantôt ensemble. Le problème de Vernant prend donc la forme d'un questionnement général sur la place du travail et de la technique dans la culture grecque, sans fournir *a priori* un contenu précis à ce que pourrait être la fonction technique, contenu qui prendrait le risque d'orienter le problème vers une présumée dimension universelle de l'homme¹⁴⁶.

Il faut d'emblée noter l'importance du geste de synthèse pour Vernant, qui reste la finalité de l'enquête. Les histoires locales – histoire religieuse, histoire sociale ou histoire des techniques – sont chacune à elles seules incapables de fournir des solutions adéquates au problème posé. Car ce problème vise précisément une synthèse de ces histoires partielles. Comprendre ce que signifient le travail et la technique pour les Grecs implique de combiner toutes les dimensions ouvertes par ces histoires partielles. C'est pour cela que Vernant a besoin du concept de fonction technique. Celui de travail est trop restreint, comme celui de technique. Certes, le geste synthétique est de nature conclusive, ce qui induit, dans la trajectoire intellectuelle de l'enquête des gestes analytiques, des découpages, des sélections de plusieurs ordres. Vernant particularise et localise avant de

¹⁴⁶ A cet égard, la conclusion est sans appel : il ne peut s'agir d'une fonction humaine universelle puisque cette fonction est limitée dans le monde grec. En d'autres termes, c'est, comme les fonctions psychologiques en général et selon la théorie d'Ignace Meyerson, un construit historique dont la psychologie historique retrace le devenir. Mais si le concept de fonction technique n'est pas doté d'un contenu précis, la tridimensionnalité qu'il contient représente en même temps un découpage qui possède bien une forme de généralité. Toute fonction psychologique peut se décliner en pratiques, représentations et valeurs.

proposer une conclusion synthétique en rassemblant, ou en tentant de le faire si cela est possible, les différents aspects observés.

Successivement, il analyse les versions de Prométhée proposées par Hésiode (pages 264-269¹⁴⁷), Platon (pages 269-270) et Eschyle (pages 270-272). Ces trois analyses constituent le plan du texte. Pour chaque auteur, le questionnement est le même et porte sur la signification du mythe de Prométhée au sujet de la technique. Mais, pour chaque auteur, c'est un geste analytique qui prédomine, où différentes dimensions de la fonction technique sont respectivement abordées.

Chez Hésiode, la notion centrale, dérivée de la celle de fonction technique, est le travail. Le travail apparaît comme la conséquence humaine du conflit entre Zeus et Prométhée. D'une façon générale, le récit mythique rend compte de la création de l'homme par la séparation avec le monde des dieux. Cette séparation implique un nouveau statut pour l'homme, et ce statut est le travail : toute richesse a désormais le labeur pour condition, tandis que l'âge d'or était marqué par une génération spontanée des richesses et des aliments :

« C'est la fin de l'âge d'or dont la représentation dans l'imaginaire mythique souligne l'opposition entre la fécondité et le travail, puisque toutes les richesses naissent à cette époque spontanément de la terre. »¹⁴⁸

Ces remarques sont mises en séries par Vernant pour souligner un aspect récurrent des représentations grecques de l'homme :

« [...] la fécondité et le travail apparaissent comme deux fonctions opposées et complémentaires. La condition humaine se caractérise précisément par cet aspect double et ambivalent. Tout avantage a sa contrepartie, tout bien son mal. »¹⁴⁹

Et il conclut :

« On pourrait dire que dans ce monde de la duplicité il n'y a pour Hésiode qu'une chose qui ne mente pas, parce qu'elle implique l'acceptation de notre condition d'homme et notre soumission à l'ordre divin : c'est le travail. »¹⁵⁰

¹⁴⁷ La pagination que nous donnons est celle de l'édition de 1996 du recueil *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*

¹⁴⁸ Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », *art. cit.*, p. 265.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 266.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 266.

Le travail acquiert ainsi une dimension religieuse, une valeur : « ceux qui travaillent deviennent mille fois plus chers aux immortels »¹⁵¹.

En suivant le raisonnement de Vernant jusque là, on assiste avec précision à la façon dont sont intégrées deux dimensions du travail : sa représentation mythique et sa valeur religieuse et morale. Succède ainsi à un premier découpage une forme de synthèse qui lie ensemble la représentation et la valeur. A quoi il ajoute, en des termes plus spéculatifs, la troisième dimension, la dimension pratique, l'activité elle-même : « Et, sans doute, chez un petit paysan béotien du VII^e siècle, le travail doit-il rester pour l'essentiel limité à l'agriculture »¹⁵².

Le mythe hésiodique de Prométhée fournit donc une série d'informations concernant la représentation et la valorisation du travail chez les Grecs du VII^e siècle. En tant que telles, ces informations permettent d'inférer des considérations générales sur la place et le statut de la technique, mais seulement sous un aspect particulier, celui du travail agricole.

La deuxième étape du raisonnement de Vernant concerne le mythe de Prométhée chez Platon. Ici, le mythe « exprime une conception très élaborée du technique comme fonction sociale »¹⁵³. L'enquête prend ainsi une autre direction par rapport à l'analyse du mythe hésiodique. Il ne s'agit plus de la dimension mythologique et religieuse du travail dans le cadre d'une pensée cosmologique comme celle d'Hésiode. Il s'agit du statut social et moral des activités techniques dans le cadre d'une pensée philosophique portant sur la société et la politique.

L'importance donnée par Platon à la technique s'explique par le contexte de la cité : à Athènes, la division du travail a fait son œuvre, les corporations de métiers se sont développées, les réflexions sur la technique sont apparues notamment chez les sophistes. Le mythe platonicien semble donc exprimer adéquatement les évolutions sociales de la cité, où le technique, dans ses divers aspects a gagné en importance. Mais par rapport à Hésiode, Vernant rappelle que l'usage du mythe chez Platon est différent. Chez Hésiode, le mythe sert à justifier moralement un état des choses. Chez Platon, il sert à la critique

¹⁵¹ Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », *art. cit.*, p. 267. Vernant cite ici Hésiode, *Les Travaux et les jours*, 300.

¹⁵² Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », *art. cit.*, p. 267. C'est bien sûr le manque d'informations avérées sur les conditions sociales et économiques des contemporains d'Hésiode qui empêche de confirmer les hypothèses sur ce point.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 269.

politique. Aussi, Vernant rappelle le double aspect de la technique dans la pensée de Platon : la division du travail qui est analysée peut servir à justifier la spécialisation du pouvoir politique¹⁵⁴. Mais dès que Vernant passe d'une histoire sociale, où la division du travail est accentuée, à l'analyse de la conception platonicienne de l'homme, il remarque que l'importance accrue de la technique n'a pas eu d'effet en termes de valorisation :

*« Aucun des aspects psychologiques de la fonction [technique] ne lui paraît présenter de contenu humain valable : ni la tension du travail comme effort humain d'un type particulier, ni l'artifice technique comme invention intelligente, ni la pensée technique dans son rôle formateur de la raison. »*¹⁵⁵

De façon générale, et contrairement à Hésiode, Platon se refuse à « accorder à ceux dont le travail est la fonction sociale une vertu positive »¹⁵⁶.

Par rapport aux trois dimensions de la fonction technique que nous avons rappelées, deux types d'informations sont tirées des considérations platoniciennes sur la technique. En premier lieu, ces considérations manifestent la spécialisation croissante des activités techniques dans le contexte social et économique d'Athènes à l'époque classique. La pensée de Platon est révélatrice des évolutions sociales. La technique se dessine comme fonction sociale. En second lieu, Platon exprime une dévalorisation accrue de la technique, par contraste avec d'autres activités jugées valables – la politique, l'intelligence spéculative. Mais ce second point ne peut guère être généralisé du fait de la position singulière que tient le philosophe à l'égard de la cité athénienne et du fait de la morale aristocratique qu'il défend.

« Cette façon de délimiter et de juger le technique dans l'homme est chez Platon solidaire de tout un système où le philosophique, le moral et le politique sont étroitement intriqués. De ce tableau à ce qu'à été l'homme réel dans cette civilisation, la distance peut être assez grande. Entre la réalité psychologique et son expression

¹⁵⁴ Vernant connaît par ailleurs les contemporains de Platon – Protagoras entre autres – qui semblent proclamer que « le travail exprime l'essentiel du lien social et que les hommes sont citoyens par ce réseau d'activités professionnelles complémentaires qui les unit les uns aux autres ». Vernant ajoute que « ni Platon, ni Aristote ne paraissent en désaccord avec Protagoras quant au rôle de la division des tâches », mais il précise aussitôt que Protagoras, comme Platon et Aristote, ne conclue pas de ce constat un rôle du travail comme fondement du lien social. Au contraire, « si le métier définit en chacun de nous ce qui le différencie des autres, l'unité de la Polis doit se fonder sur un plan extérieur à l'activité professionnelle », in Jean-Pierre Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », in *Mythe et pensée chez les Grecs, op. cit.*, pp. 285-286. Première publication de l'article dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°1, 1955, pp. 1-29.

¹⁵⁵ Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », *art. cit.*, p. 269.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 270.

*littéraire ou philosophique il y a normalement un décalage. Dans le cas de Platon, il risque de se trouver accru par le jeu de considérations sociales et politiques. »*¹⁵⁷

Autrement dit, les données tirées de l'analyse du mythe platonicien sont peu fiables en tant que telles, puisque le problème vise la réalité psychologique de la technique, c'est-à-dire deux choses : la dimension synthétique de la technique sous ses trois aspects – les pratiques, les représentations et les valeurs – et la dimension collective de ces trois aspects. C'est donc une certaine prudence qui détermine l'usage que fait Vernant des textes de Platon : les valeurs morales proposées par Platon ne permettent pas d'induire des conclusions générales sur les réalités psychologiques – collectives – des Grecs. De ce qui devait être une thèse sur le travail dans la pensée de Platon, l'enquête a gagné en ampleur. Cette ampleur est la marque de l'ambition contenue dans le concept même de fonction technique : sa finalité est globale et synthétique.

La troisième étape de l'enquête concerne le Prométhée d'Eschyle. Vernant trouve chez lui l'idée d'une fonction technique générale. Le personnage de Prométhée n'est pas spécialiste et apparaît comme le père de toutes les techniques et, qui plus est, il n'y a aucune dévalorisation de la technique dans la tragédie d'Eschyle. L'idée gagne donc en généralité et en abstraction et « la place de la fonction technique dans l'homme s'élargit »¹⁵⁸. L'intelligence et la raison sont ici techniciennes et jouent un rôle fondamental dans les progrès de l'homme marqué à son origine par la faiblesse. Prométhée symbolise le travail de l'homme pour améliorer sans cesse sa condition tandis que Zeus ne se manifeste que par tout ce qui est inhumain et qui écrase l'homme. Ainsi s'affirment une nouvelle représentation religieuse et une nouvelle forme morale.

*« La tragédie traduit en traits du personnage de Prométhée la place plus importante du technique dans l'homme. Comme expression littéraire, elle souligne l'aspect intérieur de la fonction technique, elle en marque la forme psychologique. »*¹⁵⁹

Cet aspect intérieur, cette forme psychologique, constitue la base synthétique de la notion de fonction technique. Car c'est comme intériorité psychologique collective que doit se manifester l'association entre les trois aspects que Vernant distingue dans un

¹⁵⁷ Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », *art. cit.*, p. 270.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 271.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 272.

premier temps : la pratique, la représentation et la valeur. La notion de fonction technique est donc une abstraction, elle désigne une attitude psychologique qui associe abstraitement ces trois aspects. À aucun moment elle ne sert à postuler un statut anthropologique fondamental de la technique. Au contraire, elle fait plutôt figure d'hypothèse en orientant le questionnement. En tant que telle, la notion permet de faire voir, à trois époques et dans trois milieux différents, comment les esprits grecs ont organisé les trois dimensions de la fonction.

*« Chez Hésiode, dans une pensée religieuse, le travail apparaît comme activité forcée ; l'accent est mis sur l'effort humain, gage pour l'individu de bénédictions divines, de prospérité, de fécondité. Chez Platon, l'idée de l'art humain est parfaitement dégagée, et la place du technique bien délimitée comme fonction sociale ; mais, dans une pensée philosophique qui traduit le refus de certaines transformations sociales et humaines, l'art se trouve déprécié par rapport à la nature, en même temps que les aspects psychologiques de la fonction technique sont méconnus ou écartés. Chez Eschyle, on sent une orientation morale et sociale différente, et parallèlement la possibilité de mieux intégrer le travail à l'humain : certains traits dans le tableau de l'homme accusent l'importance accordée au technique. »*¹⁶⁰

Ce récapitulatif proposé par Vernant fait voir le fonctionnement de la notion de fonction technique comme hypothèse de travail. Elle sert, non pas à démontrer une thèse générale sur la technique dans la civilisation grecque, mais à marquer les différences et les évolutions. Aussi, au problème général sous-jacent, qui est de savoir si la civilisation grecque a inventé une fonction technique générale, la solution est toute négative : « dans l'ensemble, la fonction reste mal dessinée et peu systématisée »¹⁶¹.

« La limite entre travail et savoir technique est imprécise. On ne voit pas apparaître l'idée du travail comme grande fonction sociale, comme type d'activité humaine spécifique. [...] Le décalage a souvent été noté entre le niveau technique et l'appréciation du travail dans la Grèce ancienne : malgré la place déjà prise par les techniques dans la vie des hommes, et en dépit des transformations mentales importantes qu'elles paraissent leur avoir apportées, l'activité technique et le travail n'ont que très difficilement accès à la valeur morale. Il faut ajouter qu'ils ne sont pas non plus encore dégagés comme fonction psychologique, ils n'ont pas cette forme

¹⁶⁰ Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », *art. cit.*, p. 272.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 272.

dense de conduite humaine organisée que nous leur connaissons aujourd'hui. »¹⁶²

Il faut remarquer, dans cette dernière citation, une relative imprécision des notions utilisées. De la fonction technique, on passe au travail comme fonction sociale générale. Cette conclusion, en forme de décalage lexical et sémantique depuis le technique – au sens le plus général du terme – jusqu'au travail est assez problématique. Qu'est-ce qui justifie, aux yeux de Vernant, cette distinction entre fonction technique et travail ? À première vue, et à la lecture de la conclusion de l'enquête, les deux notions ont une fonction et une définition analogue. Pourquoi, alors, les distinguer, d'autant plus que, dans les articles de 1955 et 1956, c'est bien directement de la notion de travail qu'il s'agit, elle-même fonctionnant comme notion synthétique ? Notre hypothèse pour comprendre ce glissement de mot et de sens révèle un enjeu important du problème pour Vernant qui sera confirmé par les articles ultérieurs sur le travail en Grèce.

Il est probable que Vernant ait, dans un premier temps, mis à l'écart la notion de travail car, précisément, elle lui semblait trop connotée dans sa définition contemporaine. Et l'absence de mot grec qui correspondrait à notre notion de travail, avec toute la généralité qu'elle comprend, l'aurait incité à user d'un terme plus neutre et plus abstrait. On peut inférer un rapport de général à particulier entre les deux notions, où la fonction technique engloberait dans un concept plus général la notion de travail, qui, elle, recouvrerait notre conception moderne de la fonction technique. Comme si, pour nous, fonction technique et travail se recouvrent, tandis qu'ils se distinguent chez les Grecs, selon un rapport de la partie – le travail – au tout – la fonction technique. Notre hypothèse serait dès lors que l'usage de la notion de travail pour l'étude du cas grec paraîtrait pour Vernant trop anachronique du fait de la compréhension contemporaine du concept comme englobant synthétiquement des pratiques sous une catégorie unifiée, et du fait de l'absence de terme analogue en grec ancien à notre notion de travail. La notion de fonction technique, plus abstraite, serait en même temps plus pertinente d'un point de vue heuristique, car celle de travail transporterait avec elle toute la conception moderne et se prêterait moins à un usage empirique pour l'étude historique. Alors que l'usage de la notion de travail court le risque de l'anachronisme, par son ancrage contemporain, celle de fonction technique paraîtrait aux yeux de Vernant plus neutre et donc plus opérationnelle pour l'analyse du cas grec par sa mise à distance. Elle présente en outre l'avantage de pouvoir englober des pratiques et des représentations qui, dans la pensée

¹⁶² Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », *art. cit.*, p. 273.

grecque, sont indifférenciée, alors que la notion de travail découperait *a priori* ces mêmes phénomènes selon des critères contemporains donc anachroniques.

Cette remarque, qui peut rendre intelligible les approximations sémantiques de l'arsenal théorique de Vernant dans cette enquête précoce, ne doit pas être généralisée pour autant aux enquêtes ultérieures. Le seul point assuré que nous pouvons garder en tête pour l'instant est ce rapport de particulier à général entre le travail et la fonction technique – cette dernière englobant aussi la pensée technique et les représentations religieuses de la technique.

b. La signification grecque des activités laborieuses

Dans l'article intitulé « Travail et nature dans la Grèce ancienne »¹⁶³, publié trois ans après l'article « Prométhée et la fonction technique », les notions se précisent. Cela va nous permettre de comprendre comment le problème de l'enquête se détermine progressivement. Nous pourrions en tirer une hypothèse plus générale sur le type de problèmes que Vernant est susceptible de se poser.

Définir le travail, ici et ailleurs

Comme le titre de l'article l'indique, il est question cette fois, non pas de la fonction technique, mais directement du travail. C'est ici cette notion qui structure le problème de l'enquête et non plus celle de fonction technique. Et contrairement à l'article précédent, Vernant commence son énoncé par une définition :

*« Envisageant le travail en tant que grand type de conduite, aujourd'hui fortement organisé et unifié, nous nous sommes demandé sous quelle forme il apparaît dans le monde antique, quelle place il tient dans l'homme et dans la société : comment il se trouve défini par rapport aux autres activités humaines ; quelles opérations sont senties plus ou moins comme du travail, avec quels aspects, quels contenus psychologiques. »*¹⁶⁴

Telle est la première définition, encore peu déterminée, du problème de l'enquête.

¹⁶³ Jean-Pierre Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, pp. 274-294.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 274.

Elle doit beaucoup à la conceptualité proposée par Ignace Meyerson, notamment le terme de « type de conduite », qui est inspiré à Vernant par un article de Meyerson cité en note de bas de page : « Le travail : une conduite »¹⁶⁵, publié dans le *Journal de psychologie* en 1948. Dans cet article, Ignace Meyerson définit le travail comme une activité humaine, forcée, organisée et continue, comme un effort producteur, une activité créatrice d'objets et de valeurs ayant une utilité collective. Mais le postulat central repris par Vernant à Meyerson est que le travail, loin d'avoir une signification anthropologique universelle est une conduite qui a sa propre histoire. La définition synthétique donnée par Meyerson est tirée des pratiques et des représentations contemporaines. Notons d'ailleurs qu'elle se réfère largement à la définition que Marx donne du travail.

Le travail, envisagé comme type de conduite humaine, est défini par Marx suivant deux perspectives. Le travail, dans une perspective économique, est la fonction de production au sein d'une société. Dans une perspective d'anthropologie philosophique, le travail est la fonction sociale qui fonde les relations humaines. Ce rappel n'est pas anodin. Marx et sa définition du travail sont omniprésents dans l'enquête de Vernant. C'est lui qui fournit une définition des pratiques et des significations du travail pour le monde contemporain à laquelle se réfèrent Vernant et Meyerson. Notons que tout au long de son article, Vernant nous rappelle, indirectement, ce avec quoi il compare la situation grecque : il la compare avec la situation moderne de division du travail considérée comme « un procédé de distribution des tâches à l'intérieur d'un processus productif »¹⁶⁶. Il mentionne la distinction entre la valeur d'usage d'un produit et sa valeur marchande, distinction opérée par Marx, cité en note de bas page¹⁶⁷. De même, le travail chez les grecs est comparé avec l'« effort humain », que les modernes se représentent « dans sa fonction créatrice de valeur sociale, comme production »¹⁶⁸. Enfin, dernier point de comparaison qui apparaît en conclusion de l'article, le travail moderne s'inscrit dans un rapport particulier à la nature, puisque l'homme moderne a le sentiment de la transformer pour son

¹⁶⁵ Ignace Meyerson, « Le travail : une conduite », in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°1, 1948, pp. 7-16. Cet article est l'avant-propos du numéro de la revue qui est consacré au travail et aux techniques. Cet avant-propos donne le ton en proposant des définitions et en ouvrant le problème dans une perspective historique. Il paraît clair que ce panorama des recherches contemporaines sur le travail et les techniques est une référence centrale pour Vernant dans son enquête sur le travail en Grèce.

¹⁶⁶ Jean-Pierre Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 289.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 288. Il s'agit de la note n°65 : « Dans le *Capital*, Marx note que cette conception [où l'idée de l'objet produit est extérieure à l'artisan, et définie par les usagers] traduit un état économique où la valeur d'usage a encore le pas sur la valeur marchande : ch. XII, 5 (t. II, p. 270 de la traduction de J. Molitor) ».

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 290.

propre progrès¹⁶⁹. L'enquête historique que Vernant se propose d'engager est donc bien une enquête comparative entre deux situations historiques : le passé grec et le présent. Le problème s'ouvre donc sur cette observation d'une différence profonde entre la situation moderne et la situation grecque. Cette différence fait office de situation indéterminée qui prend la forme de la critique d'un rapport habituel et automatique au travail ; et l'enquête doit donc aboutir à la proposition d'une intelligibilité où la distance n'est certes pas réduite, mais est rendue intelligible. Autrement dit, ce n'est pas la signification grecque du travail en elle-même qui intéresse l'enquête, mais bien de comprendre ce qui distingue deux conceptions du travail.

Cette comparaison envisagée avec le travail dans ses représentations modernes doit impliquer d'éviter tout anachronisme. Sinon, ce qu'on recherche risque d'être déjà présent dans les prémisses. Là trouve son sens la première série de remarques proposées par l'enquête concernant le vocabulaire. Il n'y a pas, en grec ancien, de terme pour désigner le travail comme activité unique et unifiée :

*« Ces faits de vocabulaire nous font soupçonner, entre des activités qui constituent à nos yeux l'ensemble unifié des conduites de travail, des différences de plan, des aspects multiples, voire des oppositions. »*¹⁷⁰

Ce constat n'a pas pour fonction de conclure. Au contraire, il permet de préciser le problème et d'ouvrir l'enquête :

*« Bien entendu, l'absence d'un terme à la fois spécifique et général ne suffit pas à démontrer l'absence d'une notion véritable du travail. Elle souligne, cependant, l'existence d'un problème qui justifie la recherche psychologique que nous avons entreprise. »*¹⁷¹

L'enquête s'ouvre donc sur un problème relativement général, celui du travail en Grèce et se détermine par comparaison distinctive avec la conception moderne du travail.

Vernant rappelle ensuite les deux approches qui ont dominé ce problème jusque-là dans l'historiographie : la dépréciation du travail et les limitations de la pensée technique¹⁷². Or, d'emblée, Vernant propose de décaler un peu cette problématique

¹⁶⁹ Jean-Pierre Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 294.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 275.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 275-276.

¹⁷² Ces acquis historiographiques font l'objet d'une longue note où sont rappelés les auteurs qui ont traité de ce problème : Pierre-Maxime Schuhl, *Machinisme et philosophie* [1938], Paris, PUF, 1969 ; André Aymard,

générale en précisant ce qu'il entend par travail, à savoir un « grand type de conduite », et en exposant progressivement la perspective historique nécessaire qui seule permet de résoudre la question sans anachronisme. Cette exigence épistémologique – qui consiste à montrer que le problème était jusque là mal posé du fait de l'usage de conceptions modernes pour qualifier et évaluer la situation grecque – permet de donner à l'enquête deux orientations majeures : son problème porte sur la Grèce, mais il porte aussi, par effet miroir, sur le monde contemporain. Il fait voir, en l'occurrence, toute l'historicité de la conception contemporaine du travail comme « grand type de conduite humaine ». Nous reviendrons plus loin sur ce point, en tentant de comprendre le rapport spécifique que Vernant construit dans son activité scientifique entre la Grèce et le monde contemporain. Nous ne nous intéresserons pour l'instant qu'à la première dimension du problème : le cas grec.

La trajectoire de l'enquête

L'enquête se déploie en deux temps : le traitement de la question du travail agricole (chez Hésiode et chez Xénophon) suivi du traitement de la question de l'artisanat (chez Xénophon, Platon et Aristote, ainsi que chez les sophistes). La nature des sources exploitées nous indique assez nettement la direction envisagée par l'enquête : le fait qu'il s'agisse essentiellement de sources écrites est l'indice, d'une part qu'une sociologie du travail est difficilement envisageable pour le cas grec, et d'autre part que l'enquête porte sur des faits de représentation. Telle est une signification et un enjeu du terme de « recherche psychologique » utilisé par Vernant. On trouve toutefois quelques éléments d'histoire sociale (en particulier concernant les évolutions sociales de l'artisanat dans la cité), mais ces éléments ont une fonction assez marginale. Ils sont présents surtout dans des notes de bas de page et ont pour fonction principale d'entériner des hypothèses quant aux évolutions des représentations. Nous retrouvons le postulat que nous avons déjà rencontré dans l'enquête sur « Prométhée et la fonction technique », qui stipule que le phénomène dont il est question est d'abord pensé dans sa globalité avant d'être décliné en pratiques, représentations et valeurs qui sont reliées entre elles. On en déduit un

« Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque », in *Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation*, Paris, 11, 1943, pp. 124-146 et « L'idée de travail dans la Grèce archaïque », in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°1, 1948, pp. 29-45 ; Alexandre Koyré, « Les philosophes et la machine », in *Critique*, Paris, n°23, 1948, pp. 324-333 et « Du monde de l' « à peu près » à l'univers de la précision », in *Critique*, Paris, n°28, 1948, pp. 806-823.

corollaire : les représentations et leurs évolutions sont révélatrices d'évolutions sociales. Telle est la conséquence épistémologique de l'usage d'un concept synthétique comme celui de fonction technique – ou ici de travail conçu comme concept global : des représentations sont corrélées systématiquement à des pratiques et à des valeurs, sans qu'une direction ne soit proposée pour ces corrélations.

Dans la première partie sur le travail agricole, Vernant dessine les contours d'une pratique qui est à l'intersection de plusieurs plans d'expérience. Chez Hésiode, la culture arbustive se distingue de la culture céréalière. La première est rattachée à l'idée de dons de la nature (qui induit une passivité de l'homme), tandis que la seconde suppose un effort, le labour, qui assure à l'homme son élévation morale.

*« Le travail est pour [Hésiode] une forme de vie morale [...] ; une forme aussi d'expérience religieuse, inquiète de justice et sévère, qui, au lieu de s'exalter dans l'éclat des fêtes, pénètre toute sa vie par le strict accomplissement des tâches quotidiennes. »*¹⁷³

Les textes d'Hésiode ne distinguent pas les plans du traité d'agriculture et de la théologie ou de l'éthique. Du point de vue de la psychologie historique envisagée par Vernant, ces textes sont donc précieux car ils fournissent directement l'articulation entre des pratiques, des représentations et des valeurs. L'analyse qui suit des textes de Xénophon sur la question permet à Vernant de montrer que les représentations du travail agricole proposées par Hésiode n'ont pas fondamentalement changé au IV^e siècle : « Là encore, le travail fonde plutôt un échange personnel avec la nature et les dieux qu'un commerce entre les hommes »¹⁷⁴.

La question de l'artisanat paraît plus complexe. Vernant entame cette partie de son enquête par la question de la division du travail et de son rapport avec les fondements politiques de la cité.

« C'est en fonction du fait urbain de la division du travail que se définit, dans une double direction, une notion positive de la τέχνη [technè] : activité spécialisée, contribuant avec d'autres à l'équilibre du corps social ; ensemble de règles

¹⁷³ Jean-Pierre Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 277.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 282

permettant de réussir dans les divers domaines de l'action. »¹⁷⁵

Plus loin :

« D'une certaine façon, ce que nous appelons la division du travail apparaît comme le fondement de la politeia. Si les hommes s'unissent c'est qu'ils ont besoin les uns des autres, en vertu d'une complémentarité réciproque. »¹⁷⁶

Toutefois, Vernant précise, en commentant Platon et Aristote :

« Si le métier définit en chacun de nous ce qui le différencie des autres, l'unité de la Polis doit se fonder sur un plan extérieur à l'activité professionnelle. A la spécialisation des tâches, à la différenciation des métiers s'oppose la communauté politique des citoyens définis comme égaux ἴσοι [isoï], semblables ὁμοιοι [homoioi], nous dirions presque : interchangeables. »¹⁷⁷

La spécialisation des tâches n'est pas le fondement de la cité, mais est une contrainte qui rend nécessaire son établissement. La réciprocité entre égaux en est, elle, le fondement¹⁷⁸. Sur ce point, Platon et Aristote s'accordent largement. De ces considérations politiques et philosophiques, Vernant tire la conclusion qu'aucune notion ne désigne une grande fonction sociale et humaine unique de travail, mais qu'il est impossible de conclure, comme il le rappelle précédemment, à une dépréciation systématique des activités laborieuses dans la Grèce classique. Ces activités, bien qu'elles ne soient pas conçues de façon globale ont une signification particulière qu'il faut comprendre positivement, c'est-à-dire une fois que nous, modernes, avons suspendu nos propres conceptions du travail.

C'est pourquoi Vernant s'attache ensuite à délimiter les contours psychologiques de l'activité artisanale. Ses analyses le conduisent à déterminer la dialectique dans laquelle le travail de l'artisan s'insère. La finalité de ce travail se trouve dans l'œuvre, dont seul l'usager peut juger de la perfection. C'est l'usage, et l'idée naturelle de cet usage, qui définissent la vérité d'un objet produit. Dans ce cadre, l'artisan est assimilé à l'outil qui fabrique :

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 284.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 285.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 286.

¹⁷⁸ Nous entrevoyons là déjà l'ouverture de ce qui va constituer plus tard un problème essentiel pour Vernant qui est l'émergence de la cité grecque, démocratique, en fonction d'une conception géométrique des relations politiques entre citoyens.

« Les artisans ne jouent plus qu'un rôle d'intermédiaire : ils sont les instruments par lesquels se réalise dans un objet une valeur d'usage. »¹⁷⁹

Ses capacités sont des qualités naturelles et son action fabricante porte uniquement sur les moyens. Les fins de l'objet le dépassent, elles appartiennent à un ordre extérieur à lui.

Nous retrouvons donc le double aspect des représentations qui sont mises au jour : elles sont descriptives – images soutenues par des *topoi* mythologiques – et elles sont normatives – elles polarisent les activités selon des échelles axiologiques diverses. Il s'agit donc bien de représentations et de valeurs, articulées ensemble. Cette seconde dimension est omniprésente que ce soit pour le travail agricole où le couple passif/actif dédouble le couple don de la nature/labeur humain, et pour le travail artisanal. Pour ce-dernier, la conformité de l'objet à son idée naturelle, donc à son usage, joue le rôle positif tandis que les activités qui n'engendrent que des fictions (la sophistique, la chrématistique sont les exemples cités par Vernant) jouent le rôle négatif. Dans les deux cas se dessine un rapport à la nature, à laquelle l'action humaine doit se conformer. Car ni le travail agricole ni le travail artisanal ne sont perçus comme transformant la nature. Les deux types d'activités, selon deux modalités différentes, doivent être conformes à un ordre des choses extérieur à l'humain, à un ordre naturel.

À partir de notre analyse de cette enquête, nous pouvons tirer un certain nombre de remarques concernant la normativité épistémologique propre à Vernant. Comme dans l'article précédent, « Prométhée et la fonction technique », la démarche qualifiée de psychologique se donne assez nettement comme analyse synthétique : se portant sur un phénomène particulier, ici le travail, elle saisit ensemble les pratiques, les représentations et les valeurs qui sont collectivement partagées dans la société grecque. Cette démarche synthétique s'articule, dans la trajectoire de l'enquête, à un point de départ théorique qui est la situation contemporaine. Nous pouvons schématiser le processus intellectuel opéré par Vernant dans cette enquête. Il y a, au départ, une conception moderne du travail comme type d'activité humaine unifiée, globale, qui fournit une signification économique, sociale et morale au travail, ainsi qu'une finalité de transformation de la nature. En outre,

¹⁷⁹ Jean-Pierre Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 293.

suivant la conception moderne du travail fournie par Marx, c'est lui qui constitue le fondement social par excellence : Marx inscrit le travail comme relation sociale fondamentale déterminant la constitution de la société.

L'entreprise de psychologie historique décline la conception globale en trois domaines d'expérience – pratiques, représentations, valeurs – qui ne sont séparés que théoriquement pour les besoins de l'enquête. C'est une distinction heuristique uniquement qui permet de classer les données observées. Mais une fois ce classement opéré à partir des données grecques, il faut reconsidérer la chose de façon synthétique, non pas pour retrouver une conception unifiée et globale du travail qui jouerait en Grèce ancienne un rôle analogue à celui qu'elle joue à l'époque contemporaine, mais pour comprendre comment les penseurs grecs articulent des significations diverses à certaines activités que seuls nous modernes appelons du travail. Autrement dit, seule la démarche de séparation heuristique des pratiques, des représentations et des valeurs, permet de quitter les rivages bien cartographiés des conceptions modernes, et de construire, par ré-articulation de ces trois dimensions, une carte adéquate de la psychologie grecque du travail.

À ce stade, nous pouvons constater que cette norme épistémologique – qui fait se succéder geste analytique et geste synthétique – se fonde sur une anthropologie philosophique, que Vernant reprend à Meyerson, et qui postule que toute activité humaine, tout phénomène humain, se caractérise par l'articulation entre pratiques, représentations et valeurs. C'est ce postulat qui implique que tout geste analytique doit être suivi d'un geste synthétique qui, lui, constitue la solution finale au problème¹⁸⁰. Nous avons déjà remarqué ce fait dans l'article « Prométhée et la fonction technique ». Il se retrouve assez clairement dans l'article « Travail et nature dans la Grèce ancienne ». Reconstruire l'articulation proprement grecque entre pratiques, représentations et valeurs, constitue, dans ces deux articles du moins, la finalité de ce que Vernant, à la suite de Meyerson, appelle la psychologie historique.

¹⁸⁰ On comprend à partir de cette conception de l'homme pourquoi Vernant ne se satisfait ni des histoires locales qui différencient le social, l'économique, le politique et le mental, ni d'une histoire globale qui articule ces plans selon des rapports de détermination, à la façon du schème de causalité labrousien où l'économique détermine le social, lui-même déterminant le mental. Alors que dans ce schème de causalité les représentations et les valeurs sont toujours des effets, et jamais des causes, la position de Vernant, issue de la théorie de Meyerson, est différente. Pour anticiper sur notre propos, nous dirions que le geste qu'effectue Vernant est analytique méthodologiquement et non ontologiquement, puisque, précisément, tout phénomène humain est à la fois pratique, représentation et valeur ; la distinction n'étant opérée que pour les besoins de l'enquête. Quant au problème du déterminisme, nous allons voir plus loin la façon singulière dont Vernant le résout.

Nous avons noté, à propos du premier article, « Prométhée et la fonction technique », une grande prudence de la part de Vernant, prenant la forme d'une critique de l'anachronisme, à l'égard de la conceptualité contemporaine. Notre hypothèse était que la compréhension du cas grec nécessitait, pour Vernant, la mise à distance du vocabulaire contemporain. La notion de travail lui aurait paru trop connotée et trop chargée des représentations contemporaines pour être directement appliquée à l'analyse historique. A *contrario*, la notion de fonction technique lui avait paru plus neutre et moins ancrée historiquement, donc plus opérationnelle pour son enquête. Or, dans cet article, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », cette prudence a pris une autre forme, de même que dans l'article « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne ». Pour autant, les thématiques sont proches, les enjeux sont les mêmes ainsi que les conclusions. Qui plus est, les deux notions, travail et fonction technique, procèdent d'un même usage heuristique, celui de la psychologie historique : ils sont définis par l'articulation de pratiques, de représentations et de valeurs.

Nous voudrions montrer que le choix successif des mots et des thèmes par Vernant est important, non seulement du point de vue de la définition de l'objet de l'enquête, mais aussi du point de vue de ses enjeux. Il y a, bien sûr, la fonction heuristique des notions : la fonction technique est générale et englobe la notion de travail – comme activité usant d'un savoir technique et d'instruments techniques. Les deux problèmes portent donc sur des objets différents par le degré de généralité. Mais le fait, dans un premier temps, d'écarter la notion de travail, puis d'y revenir longuement dans un second temps révèle, selon nous, une précision progressive des enjeux de ces deux enquêtes. Ils résident dans les effets potentiels des conclusions de l'enquête sur les conceptions contemporaines elles-mêmes. Dans le premier article, les conceptions modernes sont mises à distance par l'usage d'une notion – la fonction technique – qui est neutre historiquement. Dès lors, la situation contemporaine est écartée, comme absente de l'enquête. Le cas grec prime. Dès que Vernant glisse depuis la fonction technique vers le travail, la conception moderne est plus présente, non pas pour rapprocher les Grecs de nous, mais pour assumer la comparaison et la mise à distance. Plus particulièrement, le fait d'utiliser la notion de travail revient à assumer le fait que le problème de l'enquête est ancré dans la situation contemporaine. C'est comme si l'usage de la notion de fonction technique, plus générale et plus abstraite, avait pour effet de masquer l'ancrage de l'enquête dans le présent, tandis que l'usage de la

notion de travail, plus resserrée, portée sur des phénomènes plus particularisés, mettrait en évidence cet ancrage. Nous avons vu, en schématisant le processus d'enquête qui structure l'article « Travail et nature dans la Grèce ancienne », que le point de départ était bien la conception contemporaine du travail. Tel était aussi le cas dans l'article « Prométhée et la fonction technique ». Cependant la différence entre les deux enquêtes se situe dans la conclusion. Si dans « Prométhée et la fonction technique », on part de la situation contemporaine pour arriver à la situation grecque, le chemin inverse ne peut pas se faire, ou difficilement, car la distanciation est opérée jusque dans le vocabulaire. Dans « Travail et nature dans la Grèce ancienne », le vocabulaire est conservé – la notion de travail – et la comparaison entre le cas grec et le cas contemporain est rendue possible dans les deux sens. L'enquête dit, certes, quelque chose sur le travail en Grèce ancienne, mais elle dit aussi quelque chose sur le travail dans les sociétés contemporaines, par effet miroir. En l'occurrence elle dit toute l'historicité de notre conception contemporaine : l'histoire récente a inventé le travail comme conduite humaine unifiée ayant une valeur sociale fondamentale. La conservation du mot travail, et l'usage qui en est fait de déconstruction et reconstruction du point de vue de la psychologie historique, rend possible une comparaison dont les effets sont dédoublés : comprendre le travail en Grèce ancienne permet d'éclairer notre compréhension contemporaine du travail.

2. Jugement en possibilité et déduction logique

a. La référence au contemporain comme économie de la preuve

Nous venons de voir, concernant la thématique du travail, que le problème trouve son origine dans une conception contemporaine du travail – définie par Marx – et que c'est un usage heuristique, voire expérimental, de la notion comme anachronisme à déconstruire qui permet à Vernant de produire une intelligibilité susceptible de résoudre son problème. En l'occurrence, il fait jouer la notion anachronique sur les réalités grecques pour en saisir la différence, certes, mais aussi pour comprendre la logique de cette différence. Cette logique est double. Elle met d'abord en jeu la conception grecque comme étant singulière et comme déterminant des possibilités et des impossibilités. Elle a

pour conséquence, ensuite, de localiser la conception contemporaine comme étant une invention récente, et non comme relevant de catégories universelles et atemporelles de l'esprit et de la société. Dans les deux cas, le cas grec et le cas contemporain, les représentations et les valeurs, à la façon des superstructures, sont attachées à des situations historiques sans lesquelles elles seraient inintelligibles. Vernant sait, depuis Marx, que les significations sociales et philosophiques du travail émergent uniquement à partir des évolutions du capitalisme moderne au XIXe siècle. La définition du travail comme grand type de conduite humaine, unifiée et générale n'est possible qu'à partir du moment où certaines évolutions ont eu lieu :

*« Cette unification de la fonction psychologique marche de pair avec le dégagement de ce que Marx appelle, dans son analyse économique, le travail abstrait. En effet, pour que les diverses activités laborieuses s'intègrent les unes aux autres et composent une fonction psychologique unifiée, il faut que l'homme, sous les formes particulières à chaque tâche, puisse saisir sa propre activité comme travail en général. Cela n'est possible que dans le cadre d'une économie pleinement marchande où toutes les formes de travail visent également à créer des produits en vue du marché. »*¹⁸¹

Aussi, il y a dans l'enquête de Vernant comme une tentative de confirmation de la dimension historique des thèses de Marx, puisque ce sont bien les analyses de l'auteur du *Capital* qui sont reprises en références. En particulier, la distinction entre valeur d'usage et valeur marchande est directement issue des considérations historiques de Marx et est utilisée par Vernant pour qualifier l'activité productive de l'artisan en fonction des systèmes de valeurs grecs.

Du côté grec, il est assez remarquable que ce soit un même type de jugement logique qui sert à Vernant pour rendre intelligible le rapport spécifique aux activités laborieuses. Le Marx de Vernant, qui estime que la définition contemporaine du travail, où chacun peut se représenter son activité comme « travail en général », n'est possible qu'à partir de certaines conditions historiques, devient bien un Marx psychologue et historien. Et Vernant use d'un raisonnement analogue pour spécifier la situation grecque. Cette situation est une culture globale dont les traits sont intégrés et font système. Cette culture globale, dont le point clé pour la question du travail est la distinction morale entre

¹⁸¹ Jean-Pierre Vernant, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 295-296. Première publication de l'article dans *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, Paris, n° 66, 1956, pp. 80-84.

l'homme libre et l'esclave, détermine ce qui est historiquement possible et impossible.

Mais il faut d'emblée nuancer ce rapprochement avec Marx sur deux points. Le premier concerne la nature du point clé qui est repéré et sert de référence pour construire l'intelligibilité adéquate. Le point clé, chez Marx, qui définit la situation contemporaine et délimite le possible et l'impossible, est l'émergence du capitalisme ; et on sait par ailleurs le succès, en histoire et ailleurs, du schème de causalité relevant du matérialisme historique où les évolutions économiques déterminent les évolutions mentales. Or, chez Vernant, le point clé n'est pas d'ordre matériel, encore moins économique, puisqu'il s'agit du système de valeur dominant qui définit ce que *doit être* un homme. En l'occurrence, la représentation et la valeur proprement grecques du travail sont référées, non pas à la situation économique, mais à cette structure mentale, qui « se retrouve à différents niveaux de la société et de la culture grecques », à savoir « l'idéal de l'homme libre, de l'homme actif, [qui] est d'être universellement usager, jamais producteur¹⁸² » et qui se décline de diverses façons en fonction de l'angle de vue adopté :

« Sur le plan économique, la valeur d'usage l'emporte sur la valeur marchande, le produit est vu en fonction du service qu'il rend, non du travail mis en lui ; sur le plan philosophique, la cause finale, ce « en vue de quoi » chaque chose est faite, l'emporte sur la cause efficiente, ce « par quoi » la chose est fabriquée ; sur le plan psychologique, le produit réalisé, achevé et prêt à servir, l'emporte du point de vue de l'acte [...] sur l'effort laborieux du producteur. »¹⁸³

Le second point de nuance qu'il faut mentionner concerne le caractère historique de la référence au point clé. Chez Marx, non seulement la définition contemporaine du travail suit logiquement et chronologiquement les évolutions économiques, mais le point clé lui-même est historique puisqu'il s'agit précisément d'une évolution. Chez Vernant, la définition grecque du travail, et sa dévalorisation, ne suit pas chronologiquement l'idéal de l'homme libre. On pourrait dire, seulement qu'elle le suit logiquement, à la façon dont un cas particulier se réfère à une règle générale. Ensuite, le point clé lui-même n'est pas une évolution mais une permanence, un trait synchronique de la société, qui définit la culture grecque. Plus précisément, c'est un trait que l'enquête ne cherche pas à historiciser. Tandis que la référence qui sert d'intelligibilité aux analyses de Marx est une référence à l'antériorité chronologique, chez Vernant, la référence est faite au contemporain.

¹⁸² Jean-Pierre Vernant, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 301.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 301.

Il y a donc, dans le raisonnement de Vernant, dans l'étape du raisonnement examinant l'hypothèse – celle du « travail en général » ou du travail dévalorisé – une référence au contexte contemporain qui joue le rôle du couperet. C'est elle qui permet de discriminer entre les deux hypothèses : la définition du « travail en général » est écartée car elle constitue une impossibilité historique – un anachronisme – du fait des traits spécifiques de la culture grecque appréhendée synchroniquement. De façon générale, l'enquête gagne en solidité par ce raisonnement. On se souvient que Vernant entame son enquête, si ce n'est dans les trois articles du dossier du moins dans les deux derniers, par cette définition contemporaine. À en chercher simplement des formes ressemblantes dans la Grèce ancienne, il conclut à une absence. Mais cette absence ne permet pas de conclure, puisqu'elle pourrait n'être qu'un silence des sources. La référence au contemporain apporte un surplus d'intelligibilité car du constat d'une absence, on passe au constat d'une impossibilité historique. Le geste de référence au contemporain a donc, dans l'économie de l'enquête, une place centrale. C'est lui qui permet de construire solidement la solution au problème. Il permet de constituer la preuve.

b. Impossibilité historique et impossibilité logique

Dans l'article intitulé « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs »¹⁸⁴, Vernant utilise dans son enquête un type de raisonnement dont la compréhension permet de faire un pas de plus. Ce raisonnement est analogue à celui que nous venons de mettre en lumière : la référence au contemporain y est centrale pour évaluer historiquement les hypothèses. La question, pour nous, est de comprendre comment s'effectue cette évaluation d'un point de vue logique.

Le problème est le suivant : il s'agit pour Vernant de comprendre les limitations de la pensée technique dans la civilisation grecque. Des données sont rappelées, sous forme d'acquis de connaissance, à partir desquelles le problème est déterminé. Certaines de ces données rappellent quelques conclusions des enquêtes sur le travail ; d'autres sont reprises à des historiens des sciences.

¹⁸⁴ Jean-Pierre Vernant, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », in *Revue d'histoire des sciences*, Paris, n° 3, 1957, pp. 205-225. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 302-322.

Premièrement, l'action technique elle-même s'est largement constituée entre le VIIe et le Ve siècle, et plus encore durant la période hellénistique :

*« Avènement d'une conception rationnelle de la technè, laïcisation des métiers, délimitation plus rigoureuse de la fonction artisanale : les conditions paraissent réalisées pour la formation d'une véritable pensée technique. »*¹⁸⁵

Deuxièmement, les Grecs n'ont pas été, sur le plan de la technique, des novateurs, et les historiens des sciences ont tous qualifié en ce sens la situation technique des grecs :

*« De façon générale la civilisation matérielle des Grecs n'a pas dépassé le stade défini, suivant les auteurs, comme technique de l'organon (Espinass), ééotechnique (Mumford), technique de simple adaptation aux choses (Koyré). »*¹⁸⁶

Cette seconde remarque permet de préciser le problème sous la forme d'un paradoxe :

*« La stagnation technique et la persistance d'une mentalité prémécanicienne dans le moment même où la pensée technique paraît prendre forme constituent des phénomènes d'autant plus surprenants que les Grecs semblent avoir disposé de l'outillage intellectuel qui aurait dû leur permettre de faire, sur ce terrain comme en d'autres, des progrès décisifs. »*¹⁸⁷

La question de l'outillage intellectuel doit maintenant être précisée. Il s'agit d'un ensemble de faits relevés à un niveau plus général. C'est ce niveau qui le distingue de la pensée technique. L'outillage intellectuel désigne les capacités d'abstraction et de raisonnement utilisant dans la pratique des connaissances théoriques.

« Des témoignages divers montrent, en effet, qu'ils ont pu assez tôt aborder certains problèmes techniques au niveau de la théorie, en utilisant les connaissances

¹⁸⁵ Jean-Pierre Vernant, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », *art. cit.*, p. 303.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 304. Alfred Espinass, *Les Origines de la technologie*, Paris, Alcan, 1897 ; Lewis Mumford, *Technics and civilisation*, New-York, Harcourt, Brace and Co., 1946 ; Alexandre Koyré, « Du monde de l' « à-peu-près » à l'univers de la précision », *art. cit.*, p. 611.

¹⁸⁷ Jean-Pierre Vernant, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », *art. cit.*, p. 305.

*scientifiques de l'époque. »*¹⁸⁸

Ces trois ensembles de données permettent de définir clairement le problème. 1) Les Grecs ont connu un développement technique important ; 2) La pensée technique a stagné et n'a pas dépassé le stade de la conception anthropomorphique¹⁸⁹ ; 3) Les Grecs possédaient l'outillage intellectuel suffisant pour développer la pensée technique plus avant, mais ils ne l'ont pas fait. Le problème se formule donc ainsi : puisque toutes les conditions semblent réunies pour le développement d'une pensée technique de maîtrise de la nature, et de progrès humain (à l'image du progrès moderne induit par les révolutions des sciences expérimentales), pourquoi les Grecs n'ont pas dépassé les cadres de la mentalité prémécanicienne ?

Arrêtons-nous un instant sur la forme particulière que prend ce problème. Comme l'indique le titre de l'article, il ne s'agit pas de comprendre un phénomène nouveau, ou une structure particulière de la civilisation grecque. Il s'agit de comprendre une absence, une limite, de la même façon qu'il s'agissait auparavant de comprendre l'absence d'une conception unifiée du travail comme grand type de conduite humaine. Cependant, comme pour le problème du travail, cette limite n'existe que par rapport à un schéma posé *a priori*, celui du développement moderne de la pensée technique en lien avec le développement scientifique. Le schéma, qui est celui d'un processus historique, met en rapport une série de conditions qui expliquent logiquement le devenir historique en question. Si la pensée technique de maîtrise de la nature et de progrès apparaît à l'époque moderne, c'est que ces conditions ont été réunies. Ces conditions sont posées comme causes nécessaires et suffisantes pour que la conception moderne de la technique apparaisse. Or ces conditions sont aussi repérées dans la civilisation grecque, donc logiquement on devrait retrouver les mêmes conséquences qu'à l'époque moderne. Or ce n'est pas le cas. Ce problème, bien connu à l'époque de l'enquête de Vernant, a fait apparaître deux hypothèses explicatives qui sont rappelées par l'helléniste.

¹⁸⁸ Jean-Pierre Vernant, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », *art. cit.*, p. 305.

¹⁸⁹ La conception anthropomorphique de la technique désigne la conception prémécanicienne où les instruments sont seulement perçus comme prolongeant le corps humain : « Là où les machines décrites par les ingénieurs ont effectivement une destination utilitaire, elles sont employées et conçues sous forme d'instruments multipliant la force humaine, à laquelle elles ont recours, en dépit de leur complexité, comme au seul principe moteur. Quant elles font appel à d'autres sources d'énergie et qu'au lieu d'amplifier une force donnée au départ, elles fonctionnent en automate développant son mouvement propre, il s'agit d'ouvrages qui se situent, conformément à toute une tradition d'objets merveilleux, en marge du domaine proprement technique. Ce sont des *thaumata*, construits pour provoquer l'étonnement », *Ibid.*, p. 307.

Il rappelle que les historiens des sciences (Emile Meyerson en particulier¹⁹⁰) ont d'abord insisté sur les « entraves qu'apportaient au développement [de la pensée technique] les structures économico-sociales de la Grèce, en particulier l'existence d'une main-d'œuvre servile abondante et l'absence de débouché intérieur pour la production marchande »¹⁹¹. La seconde hypothèse explicative est celle de Pierre-Maxime Schuhl¹⁹² : il a noté « dans l'idéologie de cette société à esclaves, les traits qui ont pu bloquer par avance l'orientation de la pensée vers le technique : à l'ordre de valeurs que constituent la contemplation, la vie libérale et oisive, le domaine du naturel, la culture grecque oppose, comme autant de termes négatifs, les catégories dépréciées du pratique, de l'utilitaire, du travail servile et de l'artificiel »¹⁹³.

Ces deux hypothèses consistent à faire voir que les conditions nécessaires et suffisantes repérées plus haut pour le développement moderne de la pensée technique ne sont en réalité pas suffisantes. D'autres doivent être prises en compte, et ce sont ces autres qui ne sont pas réunies dans le monde grec : en l'occurrence, ces deux hypothèses posent que le développement scientifique est aussi issu de causes extérieures à la science, causes matérielles et causes idéologiques. Dès lors, si on élargit les conditions nécessaires au développement moderne de la pensée technique, et qu'on repère en conséquence des différences significatives entre les situations modernes et contemporaines du point de vue de ces conditions extérieures, alors le paradoxe n'en est plus un et le problème est réglé.

Mais, sans pour autant rejeter les deux explications précédentes, Vernant ajoute son hypothèse. Il pense pouvoir trouver dans la mentalité technique elle-même – et non pas dans la situation économie et sociale, ni dans l'idéologie générale qui en découle – la cause du blocage de la pensée technique. La thèse à laquelle il aboutit est qu'il manque un chaînon dans la mentalité grecque qui permettrait de lier d'un côté une science, s'inspirant d'un idéal logique, et de l'autre la technique, qui relève du domaine de l'*empeiria*, réduite au tâtonnement de l'observation, au domaine de l'*à-peu-près*.

« Ainsi, quand elle échappe au cadre étroit où l'enferment les exigences logiques de la théorie et qu'elle s'oriente vers des inventions nouvelles, la recherche technique grecque se trouve aux prises avec l'irrationnel. En même temps qu'il lui faut faire,

¹⁹⁰ Emile Meyerson, *Essais* (1936), Paris, Fayard, 2009.

¹⁹¹ Jean-Pierre Vernant, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », *art. cit.*, p. 308.

¹⁹² Pierre-Maxime Schuhl, *Machinisme et philosophie*, *op. cit.*

¹⁹³ Jean-Pierre Vernant, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », *art. cit.*, p. 308.

*dans ses démarches, la part de l'empeiria (domaine du changement, de l'à-peu-près, du devenir et du mouvement), elle est confrontée, dans ses œuvres à une nature animée et vivante à laquelle elle ne peut prétendre imposer entièrement sa loi. C'est pourquoi la machine de l'ingénieur garde le caractère d'une réussite exceptionnelle, qui ne paraît pas susceptible d'une application généralisée »*¹⁹⁴

Le schéma comparatif est bien présent là encore. L'usage de la comparaison avec les révolutions scientifiques modernes a même ici une fonction méthodologique centrale. Dans un premier temps, l'enquête isole les éléments qui sont présents dans les deux situations (grecque et moderne) et se pose la question : pourquoi les deux situations n'ont pas évolué vers les mêmes nouveautés ? Pour résoudre ce problème, l'enquête cherche ce qui manque, mais bien au niveau des représentations techniques elles-mêmes, non pas des conditions matérielles et sociologiques. C'est bien la comparaison qui permet de faire advenir l'hypothèse sur les causes internes. Elle fait voir ce qui différencie les deux situations : la révolution scientifique a conduit au progrès technique et à la maîtrise de la nature parce que la science moderne a inventé la jonction entre la théorie scientifique et la pratique technique.

L'absence de jonction, le chaînon manquant, est donc la solution au problème. La forme du raisonnement qui aboutit à cette solution est assez singulière. Il ne s'agit pas, comme c'est le cas habituellement, d'une induction fondée sur un recensement de sources. Il s'agit d'une déduction produite à partir d'une connaissance générale du contexte grec. Vernant connaît, par ailleurs, les représentations grecques et postule que les faits très concrets du domaine technique sont solidaires de ces représentations :

*« L'utilisation d'un outil, la mise en jeu d'une technique, sont des faits intellectuels solidaires d'une structure mentale en même temps que d'un contexte social ; non seulement ils dépendent de la forme et du niveau général des connaissances, mais ils impliquent tout un ordre de représentations : ce qu'est un outil, son mode d'action et la nature de cette action, son rapport avec l'objet produit et l'agent producteur, sa place dans le monde naturel et humain. »*¹⁹⁵

L'erreur est un anachronisme : dès lors que la pensée technique se dégage du magique, de la conception démiurgique et religieuse, nous pensons qu'elle doit

¹⁹⁴ Jean-Pierre Vernant, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », *art. cit.*, p. 316.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 308.

nécessairement devenir mise en pratique de la science. Cette erreur se fonde sur une méconnaissance de la situation psychologique des Grecs. Le geste qui sauve est donc bien le fait de référer le phénomène particulier dont il est question à une situation générale – au contexte grec – qui a la fonction logique d'une loi dans un schéma déductif, c'est-à-dire que le phénomène singulier, pour être interprété, doit être déduit d'un contexte général objectivé. Aussi, la fonction heuristique de ce contexte objectivé est d'être déterminant par rapport au phénomène particulier. Cette détermination est d'une nature particulière : elle ne fonde pas la nécessité d'un devenir – comme une cause fonde la nécessité de son effet –, elle fonde la possibilité ou l'impossibilité d'une interprétation. On retrouve là le même type de référence au contexte que nous avons analysé dans l'article « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne ». Du constat simple d'une absence, on passe au jugement d'une impossibilité historique du fait de la délimitation, par un contexte objectivé, du possible et de l'impossible.

Pour clarifier ce point, nous pouvons le comparer avec une autre enquête. Ce raisonnement a en effet la même structure logique que celui appliqué par Lucien Febvre au problème de l'incroyance de Rabelais¹⁹⁶. Il s'agit, comme chez Vernant, d'interpréter un phénomène singulier non pas directement à partir des données propres à ce phénomène, mais en le référant à un contexte objectivé qui fait office de loi de possibilité : ce contexte détermine abstraitement ce qui est possible et impossible, et cette détermination permet d'interpréter par déduction le phénomène singulier. Chez Febvre, il s'agit de débouter plusieurs interprétations de Rabelais qui l'ont considéré comme un précurseur de l'athéisme au XVI^e siècle. De la même façon que chez Vernant, Febvre, et ceux qu'il critique, construisent leur problème à partir d'une idée moderne, en l'occurrence la définition moderne de l'athéisme. Mais toute une note liminaire, intitulée « le problème et la méthode », définit précisément ce que doit faire un historien pour éviter, justement, de tomber dans les pièges de l'anachronisme. Et cette méthode consiste bien à solidifier l'enquête, non pas par le constat de ce qui a été vrai, mais par la déduction de ce qui a été possible :

« En deux mots, dans la pratique de l'histoire religieuse, la méthode du Est-il vrai que ne mènerait-elle point à une impasse ? Mais celle du Est-il possible que ne conduirait-elle pas, au contraire, l'historien à cette fin dernière de toute histoire :

¹⁹⁶ Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.

*non point Savoir, en dépit des étymologies, mais Comprendre ? Tel est l'esprit dans lequel nous allons reprendre la question, et d'abord examiner témoignages et témoins. »*¹⁹⁷

L'analyse du contexte mental du XVI^e siècle aboutit à l'assertion suivant laquelle l'incroyance n'est pas une possibilité offerte aux hommes de l'époque. Ce faisant, on peut conclure sur le cas singulier de Rabelais, qui est précisément un homme du XVI^e siècle et ne peut donc pas déroger à la règle. Dire que Rabelais est incroyant constitue une impossibilité historique et logique, donc c'est un anachronisme.

Vernant, quant à lui, considère que le problème est mal posé si l'on postule que, certaines conditions étant remplies, un développement historique déterminé survient, en l'occurrence le développement d'une science expérimentale et le progrès technique. C'est faire d'un phénomène historique particulier – le progrès technique moderne – une loi générale applicable à travers les siècles. L'erreur est de fonder un jugement sur le monde grec à partir de la situation moderne. Certes, certaines conditions analogues sont repérées, mais le point de référence principal est oublié : le contexte mental et psychologique particulier du monde grec. Le raisonnement relève donc plus d'une étude anthropologique que d'une étude historique en ce sens bien précis que l'interprétation est fondée sur une conception synchronique de la civilisation grecque à travers la notion de contexte. Le problème est, à première vue, celui de comprendre une évolution : le processus qui s'enclenche à partir du développement de la technique en dehors des cadres magico-religieux. Or, si l'on s'attend à voir évoluer la pensée technique dans la même direction qu'à l'époque moderne, l'enquête prend un chemin différent et élabore un jugement en possibilité. Ce qui détermine le possible et l'impossible, et donc oriente le devenir historique dans le cadre étroit des contraintes générées par le contexte mental objectivé, c'est la conception synchronique d'une civilisation dont les parties, les traits, sont entre eux cohérents, solidaires, et font système : du fait de la situation particulière de la civilisation grecque, le développement technique sous sa forme moderne est donc une impossibilité logique et historique.

Avant de conclure, il faut ajouter une remarque importante, qui ouvre un point sur

¹⁹⁷ Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, op. cit., p. 43.

lequel nous reviendrons par la suite¹⁹⁸. Si la catégorie logique de la condition de possibilité permet à Jean-Pierre Vernant, comme à Lucien Febvre, de débouter tout jugement anachronique dans l'interprétation d'un phénomène historique, elle permet aussi de complexifier la conception de devenir historique. En l'occurrence, dire qu'un contexte culturel est une condition de possibilité revient aussi à dire qu'il ne détermine pas de façon linéaire ce qui advient. Chez Febvre, la catégorie de la condition de possibilité est issue de son analyse de ce qu'il nomme le possibilisme¹⁹⁹. Dans la géographie humaine de Pierre Vidal de la Blache, un milieu géographique ne détermine pas des formes sociales et économiques particulières. Il ouvre des possibilités que l'invention humaine va s'approprier. Et cette appropriation est ouverte. Deux sociétés vivant dans un même milieu géographique peuvent prendre des formes très différentes, mais pas infinies. Pour ce qui est d'une histoire culturelle, ou histoire des mentalités, le geste est le même. Dans un sens, le contexte mental – à la façon du milieu géographique – rend possible divers options ; dans l'autre, les options réalisées s'approprient le contexte, en sélectionnant certains aspects et le transformant.

3. De la philosophie à la psychologie historique

a. Pourquoi le travail ?

Revenons un temps sur la notion de travail, et sur la comparaison implicite entre présent et passé. Quel est le sens d'une comparaison à travers les siècles entre une notion centrale aujourd'hui, le travail, et l'absence de cette notion dans le monde grec ancien ? Pourquoi enquêter sur la notion de travail en Grèce alors que cette notion est absente dans le monde grec en tant que fonction sociale perçue dans sa globalité ? La référence au monde contemporain prime dans le choix du thème de l'enquête. En effet, c'est dans le monde contemporain que la notion générale de travail – désignant un type d'activités, des représentations et une valorisation sociale – joue un rôle prépondérant. Depuis Marx, nous l'avons vu, le travail est considéré comme fondement économique, comme fondement

¹⁹⁸ Voir infra, chapitre 4.

¹⁹⁹ Lucien Febvre, *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1949.

social et philosophique de la condition de l'homme moderne. On lui doit en effet d'avoir dégagé de ses analyses d'économie politique ce qui, à partir du XIXe siècle au moins, caractérise l'homme en société.

L'analyse de l'article « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne »²⁰⁰ permet de mettre en lumière certains éléments de genèse du problème dans la pensée de Vernant. Ce court article est d'une importance capitale pour notre propos. Il permet, en l'occurrence, de saisir les enjeux pour Vernant d'un problème qui l'occupe pendant plusieurs années. En outre, il permet de comprendre certaines étapes de l'élaboration des normes épistémologiques particulières de la psychologie historique. Cette élaboration ne relève pas uniquement des besoins de l'enquête. Elle révèle aussi ses enjeux : c'est-à-dire les raisons pour lesquelles c'est le thème du travail qui est choisi par Vernant et pas un autre.

Plus encore que dans l'article « Travail et nature dans la Grèce ancienne », il apparaît que le point de départ de l'enquête de 1956 est bien une conception philosophique contemporaine : le concept de travail chez Marx. Vernant commence par une mise en garde :

*« De même qu'on n'a pas le droit d'appliquer au monde grec les catégories économiques du capitalisme moderne, on ne peut projeter sur l'homme de la cité ancienne la fonction psychologique du travail telle qu'elle est aujourd'hui dessinée. »*²⁰¹

La projection pure et simple est certes impossible. Pour autant, le problème apparaît uniquement au regard de notre conception moderne du travail. C'est dans cette conception que le travail acquiert une valeur particulière qui justifie une enquête historique. Si le travail n'avait pas cette prépondérance dans le monde moderne, on peut penser qu'il ne serait pas devenu un objet d'étude pour Vernant. En l'occurrence, une grande partie du texte est consacré au rappel de cette conception moderne.

²⁰⁰ Jean-Pierre Vernant, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *art. cit.*. Il est nécessaire d'insister sur le lieu de publication de l'article, la revue *La Pensée*, qui est la revue du Parti Communiste Français. En ce sens, la position de Marx à l'égard du travail prend dans l'enquête plus de place. Mais ce fait doit être perçu comme une occasion pour Vernant de préciser sa normativité épistémologique et les enjeux de ses problèmes, et non comme un fait déterminant l'enquête de façon directe.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 295.

« Par l'intermédiaire du marché, tous les travaux effectués dans l'ensemble de la société sont mis en relation les uns avec les autres, confrontés les uns aux autres, égalisés. D'où deux conséquences. En premier lieu, l'activité de travail cesse de mettre en rapport plus ou moins direct le producteur et l'usager : par la circulation générale de ses produits, le travail prend la forme d'un échange généralisé à l'intérieur du corps social pris dans son tout ; il apparaît ainsi comme constituant par excellence le lien entre les divers agents sociaux, comme le fondement du rapport social. En second lieu, cette confrontation universelle des produits du travail sur le marché, en même temps qu'elle transforme les divers produits, tous différents du point de vue de leur usage, en marchandises toutes comparables du point de vue de leur valeur, transmue aussi les travaux humains, toujours divers et particuliers, en une même activité de travail, générale et abstraite. »²⁰²

Vernant souligne là un apport central de la pensée de Marx : la définition du travail, non seulement comme activité abstraite générale, mais comme fondement du lien social, c'est-à-dire comme ce qui, dans la société moderne, fonde le vivre ensemble. Ceci vient confirmer un élément que nous avons déjà relevé : c'est à partir de cette anthropologie philosophique contemporaine du travail que se détermine l'enquête sur le travail en Grèce ancienne. Le choix de ce problème manifeste assez clairement l'ancrage de Vernant dans les problématiques marxiste et fait voir ce qui est recherché. Certes, l'enquête porte principalement et quantitativement sur les significations du travail en Grèce. Mais il y a autre chose, une autre question essentielle qui surgit à la façon d'une conséquence collatérale : si ce n'est pas le travail qui, dans l'univers de la cité, fonde le lien social, ce doit être autre chose.

« Le lien social s'établit au delà du métier, sur le seul plan où les citoyens peuvent s'aimer réciproquement parce qu'ils s'y comportent tous de façon identique et ne se sentent pas différents les uns des autres : celui des activités non professionnelles, non spécialisées, qui composent la vie politique et religieuse de la cité. N'étant pas saisi dans son unité abstraite, le travail, sous sa forme de métier, ne se manifeste pas encore comme échange d'activité sociale, comme fonction sociale de base. »²⁰³

Le problème se précise donc à l'aune de ces rappels de la conception moderne du travail. Il ouvre deux orientations majeures. La première est, à l'image des enquêtes précédemment analysées, la question directe des représentations et des systèmes de

²⁰² Jean-Pierre Vernant, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 296.

²⁰³ *Ibid.*, p. 297.

valeurs qui déterminent les rapports de l'homme grec aux activités laborieuses. La seconde est la compréhension par contraste de ce qui constitue, dans le contexte de la cité classique, le fondement social de base, puisque la première orientation de l'enquête conclut qu'il ne s'agit pas du travail.

b. Dimensions sociale, philosophique et psychologique du travail

La première orientation occupe la majeure partie de l'article. Si le travail en Grèce ancienne n'est pas ce travail abstrait, analysé par Marx comme étant le produit des évolutions capitalistes de l'économie moderne, qu'est-il ? Comment est structuré et est perçu le travail de l'artisan fabriquant ses objets ? C'est là-dessus que porte principalement l'article, et qui marque la distance et la singularité de la situation grecque, tant du point de vue sociologique que du point de vue psychologique, c'est-à-dire comme représentations et comme valeurs.

La première chose est que le travail, selon une définition minimale – un métier, un savoir-faire technique et un échange social avec autrui – concerne uniquement le domaine des métiers artisanaux. L'agriculture en est exclue, sur la base de la lecture de Xénophon, qui assimile le travail agricole à l'activité guerrière et oppose explicitement, comme « antithèses » psychologiques le portrait du cultivateur et celui de l'artisan²⁰⁴.

Suivent ensuite une série de remarques qui délimitent les activités artisanales. Elles sont classées en trois catégories : l'artisanat du point de vue des relations sociales qu'il suppose/instaure, et l'enquête traite ici de la dimension économique de l'artisanat, c'est-à-dire du rapport économique objectif existant entre le fabricant et l'utilisateur ; l'artisanat du point de vue philosophique, et la référence centrale, ici, est Aristote ; enfin l'artisanat du point de vue psychologique, c'est-à-dire comment il est collectivement perçu et évalué par les Grecs eux-mêmes. Nous retrouvons là une forme particulière du postulat récurrent dans les enquêtes de Vernant : tout phénomène humain est « à dimensions multiples » et « son analyse requiert des études à plusieurs niveaux »²⁰⁵.

²⁰⁴ Jean-Pierre Vernant, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 297. Cette distinction fondamentale accentue les remarques faites dans l'article « Travail et nature en Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 281.

²⁰⁵ Jean-Pierre Vernant, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 295. Cette remarque de Vernant constitue la phrase d'introduction de son article. Bien qu'il poursuive directement en

Trois dimensions sont donc abordées, et, de façon générale, elles ne font que récapituler et synthétiser les analyses produites dans l'enquête « Travail et nature dans la Grèce ancienne ». Si le regard se porte sur la dimension économique et sociologique du travail artisanal dans la cité, deux conclusions s'imposent. La première est énoncée comme suit :

*« La division du travail, dans l'antiquité, est vue exclusivement en fonction de la valeur d'usage du produit fabriqué : elle vise à rendre chaque produit aussi parfait que possible, l'artisan faisant une chose d'autant mieux qu'il ne fait qu'elle. L'idée n'apparaît pas d'un processus productif d'ensemble dont la division permet d'obtenir du travail humain en général une plus grande masse de produits. [...] Le travail, sous sa forme de métier, ne se manifeste pas encore comme échange d'activité sociale, comme fonction sociale de base. »*²⁰⁶

La seconde conclusion concerne plus directement le type de lien institué par ce travail parcellisé :

*« [Le travail] paraît plutôt établir, entre le fabricant et l'utilisateur d'un produit, un lien personnel de dépendance, un rapport de service. Dans la sphère de son métier, les capacités de l'artisan sont rigoureusement soumises au besoin de l'utilisateur. L'artisan et son art existent « en vue » du produit, le produit « en vue » du besoin. »*²⁰⁷

*« Dans la perspective de la valeur d'usage, le produit n'est pas vu en fonction du travail humain qui l'a créé, comme travail cristallisé ; c'est au contraire le travail qui est vu en fonction du produit, comme propre à satisfaire tel besoin de l'utilisateur. »*²⁰⁸

De ce premier regard concernant le rapport objectif que crée le travail entre l'artisan et l'utilisateur, Vernant passe ensuite au plan proprement philosophique. Il se réfère alors à la « théorie générale de l'activité démiurgique »²⁰⁹ :

« Dans toute production démiurgique, l'artisan est cause motrice. Il opère sur un matériau – cause matérielle – pour lui donner une forme – cause formelle – qui est

affirmant qu'il privilégie la dimension psychologique du travail, pour en laisser de côté les dimensions techniques, économiques et sociales, il faut rappeler son postulat que tout phénomène humain peut être compris comme articulation entre des pratiques, des représentations et des valeurs.

²⁰⁶ Jean-Pierre Vernant, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 297.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 297.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 298.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 298. Cette théorie est celle de Platon et d'Aristote, analysée par Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953.

*celle de l'ouvrage achevé. Cette forme constitue en même temps la fin de toute l'opération – cause finale. C'est elle qui commande l'ensemble des activités démiurgiques. La véritable causalité du processus opératoire réside non pas dans l'artisan, mais hors de lui, dans le produit fabriqué. »*²¹⁰

Il faut noter le rapport que suggère Vernant entre cette théorie philosophique et le lien objectif qui est institué par le travail artisanal entre l'artisan et l'utilisateur, c'est-à-dire ce rapport économique de servitude. Le second « trouve son expression »²¹¹ dans la première. L'usage de cette expression révèle l'articulation des plans que tente d'instaurer Vernant. Il ne s'agit pas, entre le plan concret et le plan des idées, d'un rapport causal, mais d'un rapport de reflet. Cela signifie que l'un et l'autre s'articulent comme deux traits équivalents dans un tout. L'un ne prime pas sur l'autre, chronologiquement ou logiquement.

La dernière partie de l'article est consacrée au « terrain plus proprement psychologique »²¹². La signification du déplacement depuis le terrain philosophique vers le terrain psychologique n'est pas évidente car, à première vue, il s'agit dans les deux cas de représentations et de valeurs concernant l'activité artisanale. La seule différence semble être dans le passage depuis la théorie d'un philosophe vers des représentations et des valeurs collectivement partagées.

Du point de vue de la psychologie historique, le couple qui polarise la représentation et la valorisation de l'activité artisanale est le couple *πραξις/ποίησις* [praxis/poiesis]. L'analyse de ce couple axiologique, qui structure la théorie grecque de l'action, a été effectuée dans l'article « Travail et nature dans la Grèce ancienne ». Cette analyse est récapitulée dans l'article qui nous occupe :

*« Pour qu'il y ait, au sens propre, action, il faut en effet que l'activité ait en elle-même sa propre fin, et qu'ainsi l'agent, dans l'exercice de son acte, se trouve bénéficier directement de ce qu'il fait. »*²¹³

« On comprendra que, dans ce système social et mental, l'homme « agit » quand il utilise les choses, non quand il les fabrique. L'idéal de l'homme libre, de l'homme

²¹⁰ Jean-Pierre Vernant, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, pp. 298-299.

²¹¹ *Ibid.*, p. 298.

²¹² *Ibid.*, p. 299.

²¹³ *Ibid.*, p. 299.

*actif, est d'être universellement usager, jamais producteur. Et le vrai problème de l'action, au moins pour les rapports de l'homme avec la nature, est celui du « bon usage » des choses, non de leur transformation par le travail. »*²¹⁴

Cette polarité entre homme libre et esclave, déterminante dans l'éthique grecque, structure donc largement les représentations et les évaluations grecques du travail artisanal. En outre, elle permet un saut d'intelligibilité puisqu'elle apparaît dans les trois dimensions parcourues dans cet article. Et c'est comme valeur, l'idéal supérieur à toute chose de l'homme libre, qu'elle structure ces trois plans. Elle détermine la supériorité économique de la valeur d'usage sur la valeur marchande. Elle détermine la supériorité philosophique de la fin d'un objet – de sa cause finale – sur la technique de sa fabrication. Elle détermine la supériorité psychologique de l'acte de l'usager, comme *πραξις*, activité de l'homme libre, sur l'acte du fabricant, *ποίησις*, qui n'est jamais libre dans sa fabrication, étant dans un rapport de servitude à l'égard du premier. Cette structure mentale rend donc impossible une valorisation accrue du travail, qui serait une condition nécessaire à l'élaboration d'une conception unifiée du travail. Le travail, du fait de la présence de cette structure mentale, ne peut pas être érigé en fondement social et philosophique, comme il l'a été dans les sociétés modernes.

c. Une histoire des anthropologies philosophiques

À partir de cette conclusion, nous pouvons envisager la seconde orientation du problème que nous avons mentionnée. La première orientation était de comprendre positivement le statut psychologique du travail dans le monde grec. Les trois plans évoqués par Vernant permettent de résoudre cette partie du problème. Mais, nous l'avons vu, à l'aune de la signification fondamentale du travail dans le monde contemporain, il y a comme la recherche d'un aspect ayant la même portée dans le monde grec : une portée philosophique comme fondement social, et une portée morale comme ce qui guide l'action des hommes. Le repérage d'« une même structure [qui] semble ainsi se retrouver à différents niveaux de la société et de la culture grecque »²¹⁵ peut contribuer à apporter une

²¹⁴ Jean-Pierre Vernant, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 301.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 301. La notion de structure n'a pas encore, dans ces enquêtes, les déterminations qu'elle acquiert plus tard au travers de l'expérimentation de l'analyse structurale. Elle en a pourtant certains attributs comme celui d'être le nœud architectural commun induit d'éléments hétérogènes.

solution à cette seconde partie du problème. Pourquoi le travail ne constitue-t-il pas le fondement social de la cité classique ? Parce qu'autre chose occupe cette place, en l'occurrence l'idéal moral de l'homme libre qui, seul, permet le déploiement « des activités non professionnelles, non spécialisées, qui composent la vie politique et religieuse de la cité »²¹⁶. Cette seconde partie du problème, si elle n'occupe pas une place importante dans l'économie générale des enquêtes sur le travail, apparaît en filigrane. Elle fait office d'ouverture sur d'autres enquêtes possibles, notamment des enquêtes portant sur la constitution de la cité classique où c'est bien la vie politique qui devient prépondérante, à l'image du devenir de la vie économique dans le monde contemporain.

Du point de vue de la genèse des problèmes historiques de Vernant, l'enquête sur le travail a une importance considérable. Son point de départ est significativement ce qui constitue le fondement philosophique des sociétés modernes. Plutôt, il est ce qui, chez Marx, constitue ce fondement. Or, on sait l'attachement précoce de Vernant au marxisme militant, et son rôle dans la Résistance. On le sait de son propre témoignage, dans les nombreux entretiens qu'il a donné au sujet de son itinéraire politique et intellectuel, et dans plusieurs articles repris notamment dans le volume *Entre Mythe et politique*, publié en 1996²¹⁷. On peut en déduire une grande familiarité entretenue durablement avec la littérature marxiste. Il semble que cet attachement de Vernant à la pensée de Marx se révèle dans la détermination singulière du problème qui structure l'enquête sur le travail en Grèce. Pour Vernant le militant communiste – ce qu'il est encore au moment de composer ces enquêtes sur le travail – l'homme moderne est l'homme travailleur. Et c'est Marx qui est présenté comme penseur de la condition moderne de l'homme.

À cet égard, l'enquête met implicitement face à face la pensée de Marx avec celle des Anciens. Comme il trouve chez Marx une anthropologie philosophique déterminant la condition de l'homme moderne, il cherche chez Platon ou chez Aristote, de même que chez Hésiode ou Xénophon, ce qu'est, ou doit être, l'homme grec. Marx et les penseurs grecs acquièrent ainsi, dans l'enquête de Vernant, des positions qu'on peut qualifier

²¹⁶ Jean-Pierre Vernant, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 297.

²¹⁷ Les articles dans lesquels Vernant précise la teneur et les enjeux de son engagement au PCF sont nombreux : « Lettre de la cellule Sorbonne-Lettes (10 octobre 1958) », in *Voies nouvelles*, Paris, n°5, novembre 1958, repris dans *Entre Mythe et politique*, *op. cit.*, pp. 553-565 ; « Le Trou noir du communisme », extrait de « Dieu(x), Athènes et les hommes », d'après un entretien avec Jean Rony, *Panoramiques*, Paris, n°4, 1992, pp. 100-106, repris dans *Entre Mythe et politique*, pp. 577-584 ; « Réflexions sur le stalinisme française », in Natacha Dioujeva et François George, *Staline à Paris*, Paris, 1982, repris dans *Entre Mythe et politique*, pp. 591-599 ; « A l'heure actuelle », in *Quaderni di Storia*, Bari, n°35, 1992, pp. 75-82, repris dans *Entre Mythe et politique*, pp. 611-616 ; « Quand quelqu'un frappe à la porte... », in *Le Genre humain*, Paris, n°23, 1991, pp. 9-18, repris dans *Entre Mythe et politique*, pp. 617-628.

d'analogues. Ils deviennent des personnages de l'enquête qui dialoguent à travers les siècles. En tant que penseurs, ils construisent des idées qui entretiennent, avec les pratiques, les représentations et les valeurs de leurs temps, des rapports de reflets, de révélateurs.

Certes, il n'y a pas trace, dans la pensée de Vernant, d'un marxisme scientifique utilisant le matérialisme historique comme schème d'intelligibilité du devenir historique. Mais nous avons vu que Marx était pourtant présent, d'une manière singulière, comme étant le principal penseur de la modernité aux yeux de Vernant, du moins dans les années 1950.

Cette étude nous fait comprendre deux choses. Tout d'abord, comme Vernant le formule lui-même plus tard, ses enquêtes prennent la forme d'enquêtes philosophiques sur l'homme, et sur les conceptions générales que les hommes ont élaborées d'eux-mêmes à travers le temps :

« En prenant pour sujet de thèse « La notion de travail chez Platon », je restais plus historien de la philosophie qu'helléniste. »²¹⁸

Ce faisant, les enquêtes ménagent la possibilité d'une comparaison par-delà les siècles entre la situation grecque et la situation contemporaine. Par-delà les différences, les deux époques entrent en dialogue pour faire émerger une diversité d'options philosophiques possibles, où chacune répond à son inscription dans des conditions sociales et historiques particulières. Les idées philosophiques ne sont dès lors plus anhistoriques. Elles expriment, ou reflètent, les conditions de vie, les conditions sociales et les valeurs morales de chaque société. Autrement dit, le détour par l'altérité grecque nous fait comprendre la relativité de nos propres conceptions.

Ces enquêtes sur le travail mettent en scène un questionnement philosophique particulier : celui d'une histoire des anthropologies philosophiques. Certes, il est difficile de dire si ce questionnement est premier ou second ; s'il détermine positivement le problème de l'enquête, ou s'il est une orientation non anticipée rendue nécessaire par les conclusions de l'enquête empirique. Autrement dit, la recherche d'une structure analogue en Grèce à celle constituée par la fonction psychologique du travail pour le monde contemporain est-elle une prémisse de l'enquête, ou bien une conséquence de la

²¹⁸ Jean-Pierre Vernant, « Les étapes d'un cheminement », *art. cit.*, p. 32.

conclusion de l'absence d'une fonction psychologique unifiée du travail en Grèce ? Il est difficile de répondre à cette question. Et peut-être est-ce relativement peu important pour notre propos. Ce qui compte, c'est que l'enquête produit elle-même sa propre trajectoire, qui n'est pas réductible aux intentions du penseur. Il serait en effet de l'ordre de la surinterprétation que de prêter à Vernant une intention globale, trop déterminée, alors que l'enquête contient son propre degré de tâtonnement. Ce que nous pouvons en dire, c'est que l'enquête empirique se dédouble en enquête philosophique qui vise au fil de son déroulement, non pas uniquement le cas particulier du travail en Grèce, mais un élément d'une ampleur équivalente à l'anthropologie philosophique de Marx pour le monde contemporain. On comprend alors en quoi le dossier du travail en Grèce préfigure les enquêtes de psychologie historique et d'anthropologie historique : cette notion de travail représente comme un archétype de la fonction psychologique dans le monde contemporain. C'est à travers cette notion, reprise à Marx, que Vernant expérimente un style d'enquête cherchant ce qui, pour les Grecs, constitue une fonction psychologique, une structure profonde et transversale qui médialise l'expérience sociale et la fonde en même temps. L'enquête sur le travail en Grèce, par sa conclusion toute négative, stimule un type d'enquête d'une ampleur particulière : sur la psychologie grecque en général, sur l'anthropologie philosophique au sens de conception globale de l'homme en société, sur la culture grecque – certains parleraient de mentalités – dans l'ensemble de ses déploiements historiques, sur une durée relativement longue.



Nous avons entamé notre analyse empirique par des enquêtes de Vernant qui ont des structures et des trajectoires analogues : une enquête sur la fonction technique dans le premier article, une enquête sur le travail, dans deux articles successifs, et une enquête sur la pensée technique. Rappelons que ces thématiques ne sont pas sans liens du point de vue de la définition de l'objet dans la pensée de Vernant, puisque la fonction technique inclut, comme nous l'avons vu, le domaine des activités laborieuses, comme lieu d'application d'un savoir technique. Le dernier article que nous avons analysé, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », concerne lui aussi un aspect

particulier du domaine défini comme fonction technique : la pensée technique. On pourrait donc dire, et cela importe pour comprendre la place de ces enquêtes dans le parcours intellectuel général de Vernant, qu'il s'agit d'une enquête générale sur la fonction technique en Grèce ancienne qui s'ouvre précisément sur un article concernant le degré de généralité le plus élevé. La notion de fonction technique, bien que mise à l'écart au profit de notions plus précises, est pourtant présente dans les trois articles suivants. Depuis le travail, comme depuis la pensée technique, Vernant monte en généralité et circonscrit les aspects d'une fonction technique.

Récapitulons les structures des enquêtes du point de vue des normes épistémologiques qu'elles mettent en place. Dans tous les cas, le problème se formule, non pas directement à partir de données grecques, mais à partir de données contemporaines. Ces données contemporaines sont mobilisées d'une façon particulière. Dans les enquêtes de Vernant, comme dans l'enquête de Febvre sur Rabelais que nous avons évoquée, elles sont reprises parce qu'elles structurent les recherches d'autres savants qui ont abordé les mêmes thématiques, et ces savants sont bien présents au début des articles de Vernant. Dans « Travail et nature dans la Grèce ancienne », Vernant entame son exposé par un rappel :

« L'analyse du travail dans la Grèce ancienne a été le plus souvent abordée à deux points de vue, d'ailleurs solidaires : la dépréciation du travail, les limitations de la pensée technique. »²¹⁹

Cette analyse a été notamment effectuée par des savants identifiés par Vernant : Pierre-Maxime Schuhl dans *Machinisme et philosophie*, André Aymard, dans « Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque » et Alexandre Koyré dans « Les philosophes et la machine ». Nous avons vu, ensuite, les auteurs mentionnés par Vernant au sujet de la pensée technique : Schuhl et Koyré à nouveau, Emile Meyerson, Alfred Espinas, Lewis Mumford. Aussi, lorsque Vernant entame ses enquêtes sur le travail et la technique en Grèce, le terrain est largement déjà parcouru et balisé par les interprétations de ses prédécesseurs. C'est en fonction de cela que doit être compris l'usage que fait Vernant de l'anachronisme. S'il prend pour point de départ la situation contemporaine, c'est en partie pour pointer son rôle dans les interprétations de ses contemporains, comme pour montrer que le problème était jusque là mal posé du fait de l'omniprésence de prénotions anachroniques. Ces prénotions ont, dans l'impensé des

²¹⁹ Jean-Pierre Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 274.

contemporains, une fonction de norme qu'il importe de suspendre pour comprendre le cas grec. C'est, selon nous, l'enjeu qui détermine la norme épistémologie de la mise à distance dans les enquêtes de Vernant : dans un contexte où la compréhension de la Grèce est biaisée par une situation contemporaine érigée en modèle théorique, le renforcement de la différence devient une norme épistémologique centrale, qu'il faut imposer comme règle de travail.

Dans les deux cas du travail et de la pensée technique, ensuite, les conclusions sont issues d'un raisonnement analogue. Le phénomène particulier dont il est question est rendu intelligible par référence à ce qui lui est contemporain. Le contexte mental grec est objectivé et acquiert la fonction d'une loi de possibilité. De cette loi est déduit le caractère irréductiblement historique du phénomène étudié. Le travail ne peut pas être compris indépendamment de la représentation grecque de l'action humaine et de la valeur supérieure de l'homme libre sur l'esclave. L'activité technique ne peut pas être comprise sans les représentations proprement grecques du rationnel et de l'irrationnel, du vrai et du faux, ni sans les représentations religieuses propres à l'activité démiurgique. L'enquête de psychologie historique a donc pour norme épistémologique, non seulement de mettre à distance les conceptions contemporaines, mais aussi de référer tout phénomène particulier à un contexte général qui est déterminant. Et il est déterminant selon un mode particulier : il détermine ce qui est possible et ce qui est impossible.

Notons, pour ces deux enquêtes, que le contexte objectivé a surtout pour fonction d'évaluer les interprétations. Faire jouer le contexte comme couperet caractérise donc, dans les enquêtes de Vernant l'étape du raisonnement, définie par Dewey comme étant le moment où les hypothèses sont évaluées, discriminées et sélectionnées. Si l'hypothèse en question est déboutée, la relation entre elle et le contexte objectivé est de l'ordre de l'impossibilité logique : soit un contexte objectivé, telle hypothèse est fausse car on ne peut pas la déduire de ce contexte. Mais si l'hypothèse est vraie, c'est qu'elle est déduite directement du contexte objectivé. Pour être plus clair, disons que si l'hypothèse est tirée de la situation moderne, elle est écartée, non pas comme étant fausse directement, mais comme étant impossible logiquement et historiquement. Mais l'hypothèse retenue dans l'enquête effectue un autre chemin : elle est directement issue de l'objectivation du contexte. Ceci montre le rôle central de ce contexte, souvent réduit à un point clé, à une structure qui se retrouve dans les différents plans d'expérience envisagés par l'analyse. Cette structure exprime aussi une idée centrale dans la psychologie historique de Vernant :

la culture grecque n'est pas compréhensible à partir de la différenciation des plans de l'expérience humaine qu'a instaurée très progressivement la culture occidentale. Alors que la pensée moderne explique le travail exclusivement par le plan économique, le travail en Grèce ancienne s'explique par son inclusion dans des représentations et des valeurs qui se retrouvent à tous les niveaux. De même, alors qu'un esprit moderne explique le technique par le technique, ou par l'histoire des sciences, un esprit grec se rapporte au technique par l'intermédiaire des représentations religieuses. C'est pourquoi il faut comprendre le rapport grec à la technique comme étant inclus dans des représentations plus générales.

Qu'en est-il, à partir de là, de la place de cette enquête sur le technique dans le parcours de Vernant ? Nous l'avons vu, ces articles peuvent être reliés ensembles sous une seule étiquette : une enquête générale sur la fonction technique en Grèce ancienne, où le travail et la pensée technique sont des aspects particuliers. Ce lien est exprimé par Vernant lui-même puisque pour la réédition des textes dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, ils sont tous les quatre rassemblés dans une même partie intitulée « le travail et la pensée technique » et sont envisagés comme élément venant nourrir l'enquête générale sur l'apparition de la raison grecque²²⁰. Cette enquête sur le travail et la pensée technique est donc insérée par Vernant dans une démarche générale de compréhension des fonctions psychologiques. Mais nous avons vu qu'elle adopte un point de vue plus global encore, qui la distingue des autres enquêtes sur les fonctions psychologiques. Il s'agit ici de saisir ce qui, dans le monde grec, représente un analogue à ce qu'est la notion de travail dans le monde contemporain. Il s'agit d'écrire une histoire des anthropologies philosophiques, de ce par quoi les hommes du passé ont défini l'être humain et la société. L'enquête empirique se double donc d'une enquête d'histoire philosophique mettant face à face Marx et les penseurs grecs, et mettant en évidence toute l'historicité de la conception marxiste de l'Homme. Par la suite, une telle enquête se dilue sans disparaître. Elle se précise, se particularise, comme nous allons le voir. Ainsi, si la notion de fonction

²²⁰ Lorsque Vernant revient là-dessus dans « Les étapes d'un cheminement », notamment à propos de la parution de *Mythe et pensée chez les Grecs* : « La raison grecque m'est ainsi apparue solidaire de toute une série de transformations sociales et mentales liées à l'avènement de la polis. [...] Mais les mutations qu'en quelques siècles la Grèce a connues n'intéressent pas seulement les formes du discours, les démarches de l'intelligence et les mécanismes du raisonnement. [...] De *l'homo religiosus* des cultures archaïques à cet homme politique et raisonnable que visent les définitions d'un Aristote, la transformation met en cause tous les grands cadres de la pensée et tout le tableau des fonctions psychologiques : temps, espace, mémoire, imagination, forme du travail et esprit technique, volonté, personne, mode de l'expression symbolique et maniement des signes », Jean-Pierre Vernant, « Les étapes d'un cheminement », *art. cit.*, pp. 35-36.

psychologique a d'abord l'étendue d'une représentation globale de l'homme, elle prend ensuite la forme de représentations et de valeurs plus localisées : la mémoire et le temps, les représentations de l'espace, etc. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'insertion de la notion de travail dans la liste des fonctions psychologiques, alors que cette notion paraît plus éloignée des problématiques proprement psychologiques. Nous sommes là en face d'un tâtonnement conceptuel, rendu possible par la sous-détermination du concept de fonction psychologique, et par le surgissement, dans l'enquête sur le travail, d'un questionnement proprement philosophique qui vient bousculer la conception marxiste de l'Homme.

Nous voyons donc que d'autres enjeux que le simple catalogue des fonctions psychologiques déterminent le problème du travail et de la technique en Grèce ancienne. Ceci est en outre confirmé par le fait que l'enquête sur la fonction technique a été ensuite relativement laissée de côté par Vernant²²¹, jusqu'à l'ouverture de l'enquête sur la *mètis*. On peut en effet interpréter cette enquête, menée avec Marcel Detienne²²², comme une réactivation de certains résultats des enquêtes sur le travail, du point de vue de la fonction technique. L'enquête sur *Les Ruses de l'intelligence* reprend certaines thématiques ouvertes ici, mais du point de vue d'un type particulier de rationalité. Et si les enquêtes sur le travail concluent à l'absence d'une dimension transversale et globale du travail en Grèce, l'enquête sur la *mètis* met en évidence quelque chose comme une pensée technique définitoire de l'homme aux prises avec le quotidien. La *mètis* est peut-être une réponse tardive à l'hypothèse d'une conception globale de l'activité technique chez les Grecs²²³. En ce sens, le dossier du travail et de la fonction technique ouvre des pistes qui seront prolongées dans une nouvelle direction : celle de la rationalité pratique qui s'oppose à la rationalité théorique des philosophes. S'il ne s'agit plus d'une enquête sur l'anthropologie philosophique de l'homme grec, la dimension d'histoire philosophique

²²¹ Dans le recueil publié avec Pierre Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Paris, Editions Complexe, 1988, Vernant ne publie pas de nouveau texte portant à proprement parler sur le travail et la technique. Il reprend uniquement ces articles anciens.

²²² Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, op. cit.

²²³ Pour autant, la *mètis* et la fonction technique ne se recouvrent pas totalement. La *mètis* englobe et déborde largement le seul domaine technique. Mais on retrouve pour qualifier la *mètis* certaines thèses élaborées dans l'enquête sur la fonction technique, notamment l'ensemble des activités au cours desquelles l'homme est confronté à l'*empeiria* : « En même temps qu'il lui faut faire, dans ses démarches, la part de l'*empeiria* (domaine du changement, de l'à-peu-près, du devenir et du mouvement), [la recherche technique] est confrontée, dans ses œuvres à une nature animée et vivante à laquelle elle ne peut prétendre imposer entièrement sa loi », Jean-Pierre Vernant, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », art. cit., p. 316.

rejaillit fortement, du point de vue, cette fois, de l'histoire des types de rationalités²²⁴.

Pour l'instant, retenons ceci : la place non pas marginale mais locale de cette enquête sur la fonction technique est significative. Nous l'appréhendons, du fait de son ancienneté, comme un espace d'expérimentation par Vernant de sa normativité épistémologique. Les aspects que nous avons retenus – l'usage de notions construites par Meyerson, la référence déductive à un contexte culturel objectivé synchroniquement et la place de la catégorie explicative du possible, l'exigence de distanciation du monde moderne, l'omniprésence, en même temps de ce monde moderne à la fois comme comparant et comme objet collatéral des conclusions d'enquête – se retrouvent largement dans les autres dossiers ouverts par Vernant.

Ces normes épistémologiques, posées de façon très précoce, et immanentes aux enquêtes elles-mêmes, apparaissent pérennes, se structurent en habitudes de pensée. Nous allons voir qu'elles déterminent un style d'enquête particulier, se trouvant à la jonction entre une psychologie historique inspirée largement d'Ignace Meyerson, et une anthropologie historique qui se complexifie par le rapprochement avec certains éléments de l'analyse structurale. Certains éléments vont se faire plus discrets ou simplement disparaître²²⁵. Qu'à cela ne tienne, notre objectif n'est pas de tenter de reconstruire la cohérence générale d'une pensée, à la façon dont une histoire des idées tenterait de comprendre un système philosophique, il est plutôt de saisir l'historicité d'une trajectoire où s'imposent progressivement des normes épistémologiques, où s'expérimentent des raisonnements, des notions et des hypothèses, dont certains sont conservés et d'autres tout bonnement abandonnés.

Mais déjà, une piste est signalée : la présence, dans ces textes de jeunesse, d'un registre philosophique qui questionne, à travers l'étude du monde grec, les conditions d'existence du présent, nos propres représentations, nos propres pratiques et valeurs.

²²⁴ Voir infra, chapitre 6.

²²⁵ La notion de travail, en particulier, n'est plus reprise, de même que la référence à Marx, dans les dossiers qui seront ouverts par la suite.

Chapitre 2 : Historiser les cadres fondamentaux de l'expérience humaine

Comme l'indique son sous-titre, le recueil *Mythe et pensée chez les Grecs* se présente comme un ensemble d'*Études de psychologie historique*. En d'autres termes, il est question dans les nombreux articles des fonctions psychologiques et de leur histoire dans la civilisation grecque. Nous avons vu, dans notre premier chapitre, que le dossier sur le travail et sur la pensée technique portait de façon synthétique sur une étude de la fonction technique chez les Grecs. C'était bien le concept de fonction technique, qui pointe une fonction psychologique parmi d'autres, qui était central comme cible de l'enquête. Et pour être atteinte, la cible était déclinée en différents aspects, comme les parties d'un tout : le travail, la pensée technique. Et ces parties étaient elles-mêmes déclinées selon trois modalités de leur existence : les pratiques, les représentations et les valeurs.

L'objectif de ce chapitre sur l'histoire des cadres fondamentaux de l'expérience humaine²²⁶ est d'avancer dans la compréhension du projet de Vernant, de sa normativité épistémologique. Pour ce qui est des articles dont nous traiterons ici, l'apport de la théorie d'Ignace Meyerson nous semble plus fort encore que pour les articles sur le travail. En effet, nous avons vu que, au sujet du travail, la notion de « fonction psychologique » était finalement assez marginale, d'autant plus que les conclusions de Vernant sur le travail en Grèce exprimaient plutôt son absence comme fonction psychologique, c'est-à-dire comme principe directeur de l'expérience collective grecque. Nous avons vu que le point de départ de l'enquête était surtout le travail dans le monde contemporain et la centralité du concept comme étant définitoire de la vie sociale, suivant les analyses de Marx. A ce titre, c'était surtout la singularité des inventions du capitalisme moderne qui faisait figure de conclusion positive à l'enquête. S'agissant de la catégorie de la mémoire – et plus loin celle de l'espace – le choix de Vernant nous semble répondre à une logique différente. Le point de départ n'est pas une notion centrale pour nous modernes, mais un ensemble de

²²⁶ Jean-Pierre Vernant utilise l'expression des « grands cadres de l'expérience » pour désigner les objets de sa recherche : « En premier lieu ce qu'on peut appeler les grands cadres de l'expérience : organisation de l'espace, construction du temps ou, plus exactement, de divers types de temporalités plus ou moins unifiées, logiques diverses et sur certains points opposées qui commandent la narration légendaire, le discours politique et judiciaire, le récit historique, les traités médicaux, le dialogue ou l'exposé philosophique », in Jean-Pierre Vernant, « De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne », in *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, Paris, Vol. 4, n° 4-2, 1989, p. 309.

catégories constituées comme catégories fondamentales par les traditions philosophiques et psychologiques. Le temps et l'espace sont en effet définis dans la pensée kantienne comme formes *a priori* de la sensibilité. En tant que telles, temps et espace sont des conditions de possibilité de toute expérience. Elles sont donc posées comme universellement partagées, propres à la nature humaine. Des formes *a priori* de la sensibilité kantienne à l'histoire des fonctions psychologiques de la mémoire et de l'espace, le parcours n'est pas anodin et nous voudrions ici, avant d'entreprendre l'analyse empirique des enquêtes de Vernant, en dresser une généalogie.

1. Jean-Pierre Vernant et les fonctions psychologiques

a. Les fonctions psychologiques et les œuvres : définitions

Le fait de prendre ces catégories pour objet d'histoire revient, pour Vernant, à entreprendre plus directement le travail de psychologie historique ouvert par Meyerson. Il importe donc, pour avancer notre compréhension de la normativité épistémologique des enquêtes de Vernant, de rappeler les principaux points de la théorie de Meyerson, en gardant à l'esprit que ce qui nous occupe est bien l'usage de cette théorie dans des enquêtes empiriques par Vernant et non pas directement la théorie de Meyerson. Autrement dit, les rappels que nous nous apprêtons à faire visent à comprendre les effets pratiques des concepts en jeu dans les études de cas effectuées par Vernant.

Les principaux aspects de la pensée de Meyerson sont énoncés dans le seul ouvrage qu'il a publié : *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*²²⁷. Nous ne présenterons pas ici un commentaire détaillé et exhaustif de la pensée de Meyerson²²⁸, ce

²²⁷ Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, op. cit.

²²⁸ Pour une compréhension plus détaillée et documentée, nous renvoyons le lecteur aux travaux de Riccardo Di Donato : « Invito alla lettura dell'opera di Ignace Meyerson, Psicologia storica e studio del mondo antico », in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XII, 1982, pp. 603-664 ; « Pour une histoire de la psychologie historique. Lettres et notes d'Ignace Meyerson », in *Psychisme et histoire*, Acte du colloque, 12-14 novembre 1987, Aix-en-Provence, Technologies, Idéologies, Pratiques, VIII, 1-4, 1989, pp. 65-89 ; *Per una antropologia storica del mondo antico*, Scandini, La nuova Italia, 1990 ; « Postface » in Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, op. cit., pp. 223-272. Cette postface contient une bibliographie exhaustive des textes, articles, cours, d'Ignace Meyerson. Riccardo Di Donato a aussi rassemblé dans un recueil les textes de Vernant sur Meyerson : *Passé et Présent ; contributions à une*

qui ne serait guère utile en tant que tel pour notre propos. Nous allons nous concentrer sur les concepts ayant une effectivité méthodologique importante dans les travaux empiriques de Vernant, et sur les liens entre ces concepts : ceux de fonction psychologique et d'œuvre, principalement²²⁹. Nous insisterons aussi sur le principe d'inachèvement des fonctions qui structure l'historicité radicale inhérente à la perspective de Meyerson et qui détermine un aspect central de la démarche de Vernant dans l'attention qu'il porte aux changements.

Le concept de fonction psychologique sert à caractériser le mode de fonctionnement de l'esprit humain. Il pointe ce qui, dans l'esprit, est actif et productif, ce qui gouverne en l'homme l'invention des œuvres. Les œuvres sont les produits objectivés de l'activité psychique de l'homme, au sens large, puisqu'il peut s'agir d'objets matériels, d'œuvres d'art, de systèmes philosophiques, d'institutions, etc. Les œuvres sont ce qui se donne comme extériorité de l'homme et comme produit de son activité intellectuelle. Cette activité intellectuelle est elle-même définie comme activité des fonctions psychologiques qui sont les instruments mentaux de production des œuvres. Nous retrouvons un attribut des formes *a priori* de la sensibilité kantienne : ce sont des conditions de possibilités de toute expérience humaine. Le couple conceptuel des fonctions psychologiques et des œuvres constitue donc les deux bornes de la trajectoire d'enquête que se donne la psychologie historique, elle-même définie comme histoire de l'invention, de la construction des œuvres et des activités psychologiques.

Dès la réception de sa thèse, il a été reproché à Ignace Meyerson de ne pas avoir fourni de définition claire et rigoureuse des fonctions psychologiques. Il est vrai qu'aucune définition n'apparaît dans *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, ce qui peut surprendre étant donné le titre de l'ouvrage. Noemi Pizarroso a entrepris de travailler cette définition dans son article « Ignace Meyerson et les « fonctions

psychologie historique, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995. Voir aussi le recueil de Françoise Parot (dir.), *Pour une psychologie historique. Ecrits en hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF, 1996. Enfin, nous renvoyons aussi le lecteur aux articles de Noemi Pizarroso sur Meyerson : « Ignace Meyerson et les « fonctions psychologiques » », in Françoise Parot (dir.), *Les Fonctions en psychologie*, Wavre, Ed. Mardaga, 2008, pp. 117-137 ; « La psychologie historique vue par la psychologie expérimentale : analyse d'une rencontre manquée », in *Revue d'histoire des sciences*, 2008/2 tome 61, pp. 399-434, référence en ligne à l'adresse URL : <http://www.cairn.info/revue-revue-d-histoire-des-sciences-2008-2-page-399.htm>. Noemi Pizarroso a écrit sa thèse sur la psychologie historique de Meyerson, sous la direction de Françoise Parot : *La Psicologia storica de Ignace Meyerson*, Lille, Atelier nationale de Reproduction des Thèses, 2010.

²²⁹ Nous analyserons plus loin l'usage ponctuel du concept de « signe » par Vernant, qu'il reprend, non pas directement à la linguistique, mais bien à Meyerson.

psychologiques » »²³⁰. Le point central de la définition est que la fonction psychologique pointe le fonctionnement de l'esprit humain. Elle est cet instrument grâce auquel l'homme agit dans son environnement, et qui lui permet d'habiter le monde, de le rendre signifiant, de lui imposer ses représentations. C'est l'« effort de l'esprit »²³¹ agissant. Mais au regard des œuvres, qui présentent un caractère fixe, stable, donné et situé historiquement, les fonctions psychologiques font figure de boîte noire dont aucun critère de définition n'est donné *a priori*.

Noemi Pizarroso a fait l'inventaire des critiques qui ont été faites à Meyerson et à son concept de fonction psychologique. Ces critiques et les réponses qu'il a données permettent de mieux comprendre de quoi il s'agit. La première critique porte précisément sur l'absence de définition. Et c'est Louis Gernet qui a été le premier à l'énoncer :

*« En tant que lecteur « idiot », il y a une petite critique que je vous adresserai : je sais bien que le terme fonction est d'usage courant, mais je ne le vois pas défini au cours du livre, et je me demande s'il n'aurait pas été utile de le faire en forme. »*²³²

La réponse de Meyerson consiste à rappeler ses griefs contre une psychologie des formes psychiques permanentes :

*« Ce n'est pas un manuel, en effet. Ce n'est pas un manuel qu'on a voulu faire ni qu'on puisse faire d'emblée, puisque précisément la matière documentaire est à exploiter, qu'elle est énorme. [...] Pour la même raison, pas de table des catégories, ni de liste des fonctions (laquelle serait tirée de son propre esprit, dans ce cas, ce que précisément on veut éviter). C'est l'histoire seule qui décèle, non pas une liste des fonctions, mais des aspects des fonctions qui surgissent et se transforment. [...] C'est en ce sens qu'il y a esprit : il est la somme de ces transformations et non pas une forme préalable ou une forme future idéale. Pas plus que nous ne nous tendons vers une telle forme d'âme, mais l'âme est tout ce que nous étions et serons, et spécialement toutes nos œuvres et ce qu'on peut discerner d'achevé et d'inachevé dans les œuvres. »*²³³

Toute définition préalable de la notion de fonction psychologique, ou toute typologie des fonctions présentée *a priori* irait donc à l'encontre du caractère historique,

²³⁰ Noemi Pizarroso, « Ignace Meyerson et les « fonctions psychologiques » », *art. cit.*

²³¹ Le terme est de Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, *op. cit.*, p. 138.

²³² Lettre de Gernet à Meyerson, correspondance relative à la thèse, 521 AP 24. Citée par Noemi Pizarroso.

²³³ Thèse, notes de préparation, 521 AP 24. Citée par Noemi Pizarroso.

donc relatif et pluriel des fonctions psychologiques. La position de Meyerson est explicite là-dessus, et prend le contre-pied de l'attitude habituelle des psychologues à l'égard des catégories psychologiques.

« Les langues, les mythes, les religions, l'art, les sciences ont une histoire. Quelques-uns des changements constatés nous frappent par leur ampleur. On s'était contenté jusqu'à présent de décréter – ou d'admettre implicitement – que toutes ces variations sont des variations du contenu seul, et non de la fonction psychologique qui a créé les œuvres. L'attitude critique ne permet plus aujourd'hui d'établir des séparations aussi simples. L'étude du signe nous montre la solidarité étroite de la forme, du contenu et de l'effort spirituel. S'il y a des faits ou des traits constants dans les opérations de l'esprit, seule l'analyse pourra les dégager. Une étude objective doit être « honnête » à l'égard du changement. »²³⁴

L'« honnêteté » à laquelle appelle Meyerson est celle de l'enquête empirique. Les seuls objets stables à partir desquels il est possible de dire quelque chose sur l'esprit sont les œuvres, expressions objectivées des fonctions psychologiques. L'erreur consiste donc à poser en amont de l'enquête empirique une catégorie psychologique qui serait naturelle et permanente dont seule l'expression empirique changerait. Au cours d'un changement historique constaté, c'est l'esprit et son fonctionnement intime qui ont changé. Si, derrière ce changement, la permanence d'une catégorie psychologique issue nécessairement de l'expérience contemporaine est postulée, non seulement il y a un risque d'anachronisme, mais l'ampleur possible du changement est négligée, par la production abusive – c'est-à-dire sans preuves empiriques – d'une continuité psychologique.

Nous passons rapidement sur la seconde critique relevée par Noemi Pizarroso et qui est énoncée par Paul Guillaume, psychologue et ami de Meyerson, avec qui il dirige le *Journal de Psychologie* depuis 1938. Cette critique pointe une confusion chez Meyerson entre la fonction psychologique et la conception que les hommes des différentes époques se font de cette fonction. Autrement dit, les données historiques et la méthode prônée par Meyerson ne peuvent saisir que les représentations réflexives que les hommes se font de leur vie psychique. Selon Paul Guillaume, seuls la science expérimentale et ses résultats les plus récents peuvent fournir un système de référence à partir duquel peut être engagée l'enquête empirique sur les variations des fonctions. La réponse de Meyerson consiste à

²³⁴ Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, op. cit., pp. 119-120. Si dans un premier temps la fonction psychologique est opposée au contenu, elle n'est pas pour autant assimilée à la forme. Elle est assimilée à l'effort spirituel produisant forme et contenu.

rappeler que même les critères logiques sont soumis à l'examen historique²³⁵.

La troisième critique relevée par Noemi Pizarroso est plus intéressante pour notre propos puisqu'elle nous engage sur le terrain méthodologique. Elle est énoncée par le philosophe Emile Bréhier :

*« Il semble parfois que le psychologue s'efface tellement devant son collègue spécialiste qu'il n'a rien à ajouter à ce que dit celui-ci. »*²³⁶

Meyerson se défend toutefois d'assimiler la méthode du spécialiste à celle du psychologue. Et sa réponse à cette critique implique aussi une critique à l'égard du travail des historiens. Il sait que ces derniers travaillent aussi sur des contenus psychologiques mais ils le font en utilisant inconsciemment une psychologie simpliste et universaliste :

*« D'après ce que Meyerson expose dans sa thèse, l'historien spécialisé dans un domaine s'occupe d'établir les séries de faits et de les interpréter, tout en faisant appel aux motifs et intentions qui renvoient à une certaine psychologie implicite, à caractère universel. Le psychologue, lui, par contre, doit être dès le début plus sensible à la diversité des motifs qu'il peut y avoir derrière les faits, puis, dans un deuxième temps, chercher des aspects communs éventuels, des formes d'organisation. Enfin, il parle aussi d'identifier le genre d'opérations qui sont derrière les œuvres et de « les grouper en fonctions psychologiques consistantes » et de « voir ce que deviennent ces fonctions ». »*²³⁷

Il y a donc bien une différence majeure entre l'histoire des fonctions et l'histoire des œuvres. L'histoire des fonctions utilise les œuvres comme matériau empirique, mais elle fait comme un pas de plus en se dégageant d'une psychologie de l'intention simple et univoque. Saisir la fonction psychologique revient donc à saisir les règles qui déterminent la fabrication de l'œuvre.

« On peut chercher à comprendre la signification de l'œuvre et sa place dans le domaine du réel auquel elle se rapporte. Ex : histoire d'un chapitre de physique ou mathématique, etc. On peut vouloir comprendre l'ouvrier, les façons et les règles

²³⁵ Noemi Pizarroso, « Ignace Meyerson et les « fonctions psychologiques » », *art. cit.*, pp. 124-125. L'assertion de Meyerson sur l'historicité des critères logiques est une référence au texte d'Emile Durkheim et Marcel Mauss, « De Quelques Formes de classification – contributions à l'étude des représentations collectives », in *L'Année sociologique*, Paris, n°6, 1903, pp. 1-72.

²³⁶ Emile Bréhier, « Compte-rendu *Les fonctions psychologiques et les œuvres* », in *Revue Philosophique*, Paris, 77, 1951, p. 465.

²³⁷ Noemi Pizarroso, « Ignace Meyerson et les « fonctions psychologiques » », *art. cit.*, p. 126. Les citations qu'elle fait de Meyerson viennent de la thèse, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, *op. cit.*, p. 138.

d'après lesquelles il a édifié l'œuvre. Et au-delà l'esprit fabricant des œuvres, son fonctionnement dans telle fabrication. C'est cette dernière étude qui est la nôtre ici : étude objective du fonctionnement de l'esprit d'après les œuvres. Cette étude sera d'autant plus précise et fructueuse qu'elle se circonscrira au départ de deux façons : En délimitant chaque fois le type d'œuvre analysé. En délimitant l'objet de l'enquête psychologique, le genre de fonctionnement mental. »²³⁸

Ces considérations permettent d'avancer dans la compréhension de la notion de fonction psychologique. Un élément solide est fourni et résumé par Noemi Pizarroso :

« Le psychologue cherche les règles selon lesquelles l'œuvre a été construite, le fonctionnement de l'esprit dans la fabrication de l'œuvre. Ces règles s'organisent dans ce que Meyerson appelle « fonctions psychologiques ». »²³⁹

Ce dernier point que soulève Noemi Pizarroso est important pour notre propos. Il permet de comprendre que l'absence de définition claire de la notion de fonction psychologique en termes de contenu n'est pas fortuite. Elle est liée à cette honnêteté à l'égard du changement que Meyerson considère comme une norme épistémologique centrale. Elle est l'expression d'un empirisme radical et engage donc un type d'enquête dont la trajectoire est assez strictement déterminée. On retrouve cette trajectoire dans les enquêtes de Vernant lorsqu'il traite des fonctions psychologiques, comme nous allons le voir. On peut schématiser cette trajectoire en la distinguant, de façon abstraite, d'une autre trajectoire possible qui est combattue par Meyerson. Une psychologie qui postule l'universalité des fonctions psychologiques se trouve face à un ensemble de données : des œuvres. Elle interprète ces œuvres en *déduisant* les règles de leur production des fonctions psychologiques postulées initialement. Elle constate alors des variations et que « toutes ces variations sont des variations du contenu seul, et non de la fonction psychologique qui a créé les œuvres »²⁴⁰. L'inférence qui est en jeu est bien la déduction à partir d'un système de références fixes et stables. La signification des œuvres est déduite de ces références. La méthode que prône Meyerson effectue une trajectoire différente. Elle commence par suspendre toute référence postulée, toute définition et tout catalogue des fonctions psychologiques²⁴¹. Elle met ensuite en série des œuvres suivant des

²³⁸ Ignace Meyerson, Leçon du 15 novembre 1954, 521 AP 6. Cité par Noemi Pizarroso, p. 127.

²³⁹ Noemi Pizarroso, « Ignace Meyerson et les « fonctions psychologiques » », *art. cit.*, p. 127.

²⁴⁰ Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, *op. cit.*, p. 119.

²⁴¹ On l'aura compris, si Meyerson ne fournit pas de définition des fonctions psychologiques en termes de contenu, il en donne toutefois un attribut essentiel : la fonction psychologique est une condition de

classements de proximité, de thématiques. Elle induit ensuite, par l'analyse de ces œuvres, des règles communes d'élaboration. « S'il y a des faits ou des traits constants dans les opérations de l'esprit, seule l'analyse pourra les dégager »²⁴². L'inférence en jeu est l'induction, rendue possible uniquement par l'observation empirique.

Nous avons vu que telle était précisément la trajectoire de l'enquête de Vernant sur le travail et la fonction technique en Grèce. Le premier geste de l'enquête était de suspendre la définition contemporaine du travail : « on ne peut projeter sur l'homme de la cité ancienne la fonction psychologique du travail telle qu'elle est aujourd'hui dessinée »²⁴³. L'enquête mettait en série les données concernant le travail – le travail agricole, l'artisanat, les représentations mythiques de Prométhée, les considérations philosophiques de Platon, etc. – et engageait un travail interprétatif par induction pour tenter de saisir les fonctions psychologiques, c'est-à-dire les règles qui déterminent les pratiques, les représentations et les valeurs accordées aux activités laborieuses. L'enquête s'est alors trouvée face à une pluralité d'opérations qu'elle n'a pas pu constituer en règle commune. Elle a donc conclu à l'absence d'une fonction psychologique de travail, unifiée et bien délimitée. Au contraire, l'analyse empirique a plutôt mené l'enquête sur une autre piste : l'idéal de l'homme libre comme structure commune déterminant le rapport des Grecs aux activités laborieuses.

*« On comprendra que, dans ce système social et mental, l'homme « agit » quand il utilise les choses, non quand il les fabrique. L'idéal de l'homme libre, de l'homme actif, est d'être universellement usager, jamais producteur. Et le vrai problème de l'action, au moins pour les rapports de l'homme avec la nature, est celui du « bon usage » des choses, non de leur transformation par le travail. »*²⁴⁴

l'expérience ; ce qui, dans l'esprit, médiatise le rapport individuel et collectif au monde.

²⁴² Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, op. cit., pp. 119-120.

²⁴³ Jean-Pierre Vernant, « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », art. cit., p. 295. Nous retrouvons bien dans cette assertion les préceptes de Meyerson concernant les fonctions psychologiques qui ne peuvent être postulées *a priori*. La pensée de Meyerson est donc bien un des jalons qui déterminent la radicalité du rapport de Vernant à l'anachronisme.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 301.

b. Des catégories de l'entendement aux fonctions psychologiques

Nous avons vu que les fonctions psychologiques rappelaient dans leur terminologie les catégories psychologiques, puis plus loin les formes *a priori* de la sensibilité isolées par les traditions psychologiques et philosophiques. Et la différence majeure ne se localise pas dans le rôle de ces catégories comme conditions de l'expérience, mais dans le fait, nous l'avons dit, que les fonctions psychologiques sont un construit historique et ne peuvent donc pas être énoncées *a priori*. Nous avons vu aussi qu'elles se définissaient comme étant l'ensemble des règles qui déterminent l'action et la construction des œuvres. Il reste à comprendre de quelle nature sont ces règles de fonctionnement de l'esprit.

Entre les formes *a priori* de la sensibilité kantienne et les fonctions psychologiques, une étape importante de la pensée sociologique doit être rappelée. Noemi Pizarroso, dans son analyse de la notion de fonction psychologique, rattache celle-ci à certaines considérations initiales de la sociologie durkheimienne. Ce sont ces considérations qui détachent les formes *a priori* de la sensibilité d'une nature humaine transhistorique pour en faire des faits sociaux. Dans l'article que Durkheim coécrit avec Marcel Mauss, « De quelques formes de classification – contribution à l'étude des représentations collectives », le sociologue fonde la possibilité d'une étude sociologique des catégories fondamentales de l'esprit, en donnant l'exemple de « la fonction classificatrice »²⁴⁵. Plus largement, le projet est de comprendre sociologiquement la formation des notions fondamentales de l'esprit humain, dont la classification des êtres et des choses est un exemple. Il se dresse explicitement contre, d'une part, les logiciens qui « considèrent la hiérarchie des concepts comme donnée dans les choses et immédiatement exprimable par la chaîne infinie des syllogismes »²⁴⁶ et, d'autre part, contre les psychologues – ceux de son temps – qui pensent que « le simple jeu de l'association des idées, des lois de contiguïté et de similarité entre les états mentaux, suffisent à expliquer l'agglutination des images, leur organisation en concepts, et en concepts classés les uns par rapport aux autres »²⁴⁷. L'enjeu, contre les défauts de ces théories, est de définir une méthode d'explication des catégories fondamentales de l'esprit en posant que celles-ci, loin d'être universelles, sont des institutions sociales donc des produits de la vie

²⁴⁵ Emile Durkheim, Marcel Mauss, « De quelques formes de classification – contributions à l'étude des représentations collectives », *art. cit.*, p. 3.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 4.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 4.

collective. Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*²⁴⁸, Durkheim réaffirme ces thèses et propose leur élargissement. Les catégories sont des représentations essentiellement collectives. Elles ne sont ni les propriétés universelles des choses, ni un cadre solide qui enserme la pensée. Elles sont des choses sociales. Durkheim donne les exemples du temps, du genre, de la force, de la personnalité, de l'efficace, de la notion de contradiction et du principe d'identité. La pensée, jusque-là étudiée par les philosophes et les logiciens, est désormais abordée comme un produit social et historique et donc comme un objet totalement explicable par la sociologie.

« Ces notions sont celles que les philosophes appellent les catégories. Il s'agit des catégories kantienne de l'entendement, y compris les intuitions a priori (l'espace et le temps). Kant les appelle catégories pour reprendre le terme employé par Aristote, qui comme lui, concevait que l'organisation mentale des expériences humaines est déterminée par une structure universelle et innée de la conscience. Durkheim et Mauss vont justement s'opposer à cette conception a priori des structures de la pensée. »²⁴⁹

La notion meyersonienne de fonction psychologique, dont nous avons vu qu'elle désignait les règles de fonctionnement de l'esprit, doit beaucoup à la théorie sociologique de Durkheim. C'est là que Meyerson trouve le fondement théorique de l'historicité de l'esprit humain et de ses fonctions. Toutefois, il faut rappeler une nuance que fait Noemi Pizarroso et qui a son importance pour comprendre le projet de Vernant, et plus loin sa conception du devenir historique. Noemi Pizarroso nous rappelle qu'il persiste chez Durkheim un postulat de naturalité de la pensée qui dessine une progression nécessaire vers « une pensée proprement humaine »²⁵⁰. Aussi, l'historicité radicale que revendique la théorie de Meyerson s'appuie-t-elle plus, selon Noemi Pizarroso, sur les inflexions que Mauss fait subir aux positions de Durkheim et en particulier sur la notion de *contingence* qu'il introduit lors de sa conférence²⁵¹ devant la Société Française de Psychologie qu'il préside, en 1923.

« Les catégories aristotéliennes ne sont en effet pas les seules qui existent dans

²⁴⁸ Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* [1912], Paris, PUF, 2003.

²⁴⁹ Noemi Pizarroso, « Ignace Meyerson et les « fonctions psychologiques » », *art. cit.*, p. 133.

²⁵⁰ Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, *op. cit.*, p. 635.

²⁵¹ Marcel Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°21, 1924, pp. 892-922. Repris dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1999, pp. 281-310.

notre esprit, ou qui ont existé dans l'esprit et dont il faille traiter. Il faut avant tout dresser le catalogue le plus grand possible de catégories ; il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis. [...] Toutes les catégories ne sont que des symboles généraux qui, comme les autres, n'ont été acquis que très lentement par l'humanité. Il faut décrire ce travail de construction. Ceci est précisément l'un des principaux chapitres de la sociologie entendue du point de vue historique. Car ce travail lui-même fut complexe, hasardeux, chanceux. L'humanité a édifié son esprit par tous les moyens [...] au hasard des choix, des choses et des temps ; au hasard des nations et de leurs œuvres ou de leurs ruines. Nos concepts généraux sont encore instables et imparfaits. Je crois sincèrement que c'est par des efforts conjugués, mais venant de directions opposées que nos sciences : psychologiques, sociologiques, et historiques, pourront un jour tenter une description de cette pénible histoire. Et je crois que c'est cette science, ce sentiment de la relativité actuelle de notre raison, qui inspirera peut-être la meilleure philosophie. »²⁵²

Lors de cette conférence, le jeune Ignace Meyerson est présent en tant que Secrétaire de la Société française de psychologie et accueille avec bienveillance les thèses de Mauss²⁵³. Sur l'introduction d'une contingence active dans l'histoire de la pensée, l'accord entre Meyerson et Mauss est indéniable. Sur la méthode, toutefois, quelques différences apparaissent, comme le rappelle Riccardo Di Donato, en particulier sur les rôles respectifs de la sociologie et de la psychologie – étant entendu que ni Meyerson ni Mauss n'ont vraisemblablement vu qu'ils ne parlaient pas des mêmes disciplines²⁵⁴.

Au total, ces rappels généalogiques de l'appréhension des catégories fondamentales de l'entendement par les sciences sociales nous permettent de mieux comprendre le concept de fonction psychologique. L'histoire des fonctions psychologiques récupère le projet de cette histoire sociale des catégories dont Mauss, à la suite de Durkheim, est le principal signataire, tout en l'intégrant à la psychologie – en inversant donc le rapport de

²⁵² Marcel Mauss, « appendice » de l'article « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *art. cit.*, pp. 309-310.

²⁵³ Sur la réception des thèses de Mauss par Meyerson, outre l'article de Noemi Pizarroso, « Ignace Meyerson et les « fonctions psychologiques » », *art. cit.*, voir Riccardo Di Donato, « Postface » à Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, *op. cit.*, pp. 234-237.

²⁵⁴ Alors que Mauss appelle à la constitution d'une science unifiée, qu'il nomme anthropologie, et qui rassemble la sociologie, la psychologie et l'histoire, chacun s'occupant d'une partie de la réalité anthropologique constituée par l'homme total, Meyerson considère que la psychologie elle-même, une fois écartés les obstacles épistémologiques qui font d'elle une science de l'esprit indépendant du changement historique, est à même de faire ce travail de recherche sur les catégories fondamentales de la pensée, sur les fonctions psychologiques.

domination que la sociologie impose à la psychologie à travers le concept d'homme total. L'apport de Mauss particulièrement, via l'introduction de la contingence dans l'appréhension du devenir historique, ouvre donc sur un projet d'historicisation plus radical encore que chez Durkheim²⁵⁵.

Récapitulons ce que nous avons isolé comme éléments définitoires de la notion de fonction psychologique. Pour cela, une définition synthétique s'impose et elle est fournie par Noemi Pizarroso :

« Au total, le concept de « fonction » employé par Meyerson s'avère ainsi être un concept assez large, flou, difficile à définir au-delà des expressions qu'il a lui-même utilisées comme des ensembles d'opérations ou de règles, des formes d'organisation derrière les œuvres. Ce sont ces concepts qui médient notre expérience du monde en même temps que nous agissons et construisons ce monde avec ; des formes d'organisation de l'expérience et de l'activité. »²⁵⁶

Ces « formes d'organisation derrière les œuvres » sont ce qui est agissant dans l'esprit, c'est-à-dire ce qui est cause des œuvres. Ces instances agissantes sont elles-mêmes des produits d'une sélection historique effectuée sur le long terme au fil des générations, ce qui induit leur caractère conventionnel et arbitraire – donc leur caractérisation comme éléments collectifs. Etant des produits historiques, les fonctions psychologiques sont les produits d'une contingence, elle-même considérée comme facteur agissant dans leur histoire :

« Les fonctions psychologiques ne sont pas des données naturelles ni des constructions individuelles mais des structures de l'activité, résultat d'un travail de beaucoup de générations. [...] La psychologie de Meyerson se place jusqu'à un certain point du côté du relativisme et du pluralisme que Mauss suggérait à la fin de son intervention à la Société de Psychologie en 1924. »²⁵⁷

Le domaine du psychologique, pensé d'un point de vue historique, est donc un

²⁵⁵ « La psychologie ne peut pas se borner pour Meyerson à l'étude des états de conscience : elle étudie des faits dégagés de leurs caractères physiologiques. Quand les phénomènes psychologiques évoluent, ils deviennent complexes, mobiles, fugitifs, et au moment même où ils commencent à trop nous appartenir, à trop constituer l'homme total, ils adhèrent trop à nous. [...] La psychologie ne peut se contenter de petits phénomènes marginaux à étudier comme le support d'une sociologie qui envisage la totalité », Riccardo Di Donato, « Postface » à Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres op. cit.*, p. 236.

²⁵⁶ Noemi Pizarroso, « Ignace Meyerson et les « fonctions psychologiques » », *art. cit.*, pp. 134-135.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 135.

domaine fluctuant sans aucune assise stable. La fonction psychologique se réduit donc à une notion heuristique qui pointe, non pas une réalité bien délimitée, mais un ensemble de règles s'exprimant dans la singularité des œuvres et marquées par la contingence historique. Aussi, la notion de fonction psychologique ne peut pas être définie *a priori* dans son contenu. Elle ne peut être que l'horizon d'une recherche empirique, inquiète et tâtonnante qui s'appuie sur les seules données stables dont la discipline historique dispose, les œuvres :

*« [Les fonctions psychologiques] n'existent pas par elles-mêmes dans la nature psychologique. Elles sont inférées des principaux types des activités et créations des faits de civilisation avec toute leur variété et ampleur historique. »*²⁵⁸

c. Psychologie historique, histoire des mentalités et métastabilité

Pour bien comprendre la nature du concept, la comparaison avec celui de mentalité est intéressante. Roger Chartier entreprend une première comparaison dans la typologie qu'il fait des différents angles d'approche de l'histoire des mentalités²⁵⁹. La notion de mentalité englobe une conception très large du champ. Plus particulièrement, l'histoire des mentalités prend en compte tout autant les catégories psychologiques déterminant le champ de l'affectif et les catégories intellectuelles déterminant le champ de l'intelligence contrôlée. Selon Chartier, l'identification de l'histoire des mentalités à une psychologie historique – qui gouverne l'élargissement du champ de recherche par rapport au projet de Lucien Febvre – « fonde l'œuvre même d'Ignace Meyerson » :

*« Au-delà même du projet de reconstruction des sentiments et des sensibilités propres aux hommes d'un temps (qui est en gros le projet de Febvre), ce sont les catégories psychologiques essentielles, celles à l'œuvre dans la construction du temps et de l'espace, dans la production de l'imaginaire, dans la perception collective des activités humaines, qui sont mises au centre de l'observation et saisies dans ce qu'elles ont de différent selon les époques historiques. »*²⁶⁰

²⁵⁸ Ignace Meyerson, Leçon du 12 novembre, 1951, 521 AP 06, cité par Noemi Pizarroso.

²⁵⁹ Roger Chartier, *Au Bord de la Falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, op. cit., pp. 41-57.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 43.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'entreprise de psychologie historique comme entreprise d'historicisation des cadres fondamentaux de l'expérience humaine. Ignace Meyerson se positionne nettement contre une psychologie postulant que les fonctions mentales sont naturelles et communes à l'homme en général. Cette psychologie estime que seul le contenu psychologique a une histoire tandis que la fonction est permanente.

« A considérer les institutions et les œuvres, [le psychologue] voit, après l'historien, que les faits humains ont tous une date et un lieu. Les langues, les mythes, les religions, l'art, les sciences ont une histoire. Quelques-uns des changements constatés nous frappent par leur ampleur. On s'était contenté jusqu'à présent de décréter – ou d'admettre implicitement – que toutes ces variations sont des variations du contenu seul, et non de la fonction psychologique qui a créé les œuvres. L'attitude critique ne permet plus aujourd'hui d'établir des séparations aussi simples. L'étude du signe nous montre la solidarité étroite de la forme, du contenu et de l'effort spirituel. S'il y a des faits ou des traits constants dans les opérations de l'esprit, seule l'analyse pourra les dégager. Une étude objective doit être « honnête » à l'égard du changement. »²⁶¹

De ce point de vue, la psychologie historique rejoint largement le projet d'une histoire des mentalités, tentant elle-aussi d'historiciser l'homme intérieur. Cependant, si le projet est commun, sa mise en œuvre fait voir une différence en termes de degré d'historicisation. C'est Jacques Revel qui souligne ce fait :

« La notion de mentalité est fondamentalement inclusive. Elle pose – au moins implicitement – la possibilité de rassembler tous les énoncés et les productions d'une époque, toutes les « œuvres » d'un horizon culturel donné dans un ensemble qui présenterait des caractères originaux, différentiels et clairement reconnaissables en dépit de leur extrême variété. Elle est, tendanciellement, totalisante. »²⁶²

La dimension totalisante du concept de mentalité ressort de son caractère relativement fixiste. Une mentalité est le propre d'une civilisation, d'une culture ou d'une société particulière. Dans l'enquête, la mentalité est soit donnée à l'avance – et on en déduit la signification de l'œuvre – soit induite par l'enquête et elle a la portée d'un trait

²⁶¹ Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, op. cit., pp. 119-120.

²⁶² Jacques Revel, « Histoire des mentalités et psychologie historique », Françoise Parot (dir.), *Pour une psychologie historique*, op. cit., p. 223.

général définissant l'époque²⁶³. Au contraire, la fonction psychologique n'a pas ce caractère fixiste. Elle n'est pas définitoire d'une culture comme l'est la mentalité. Elle relève d'un plus haut degré d'historicisation. Ceci permet de comprendre que l'enquête sur une fonction psychologique présente deux temps possibles. D'abord, elle tente de reconstituer par induction les traits de la fonction psychologique déterminant les œuvres. Ensuite, elle tente de comprendre comment la fonction psychologique elle-même apparaît et comment elle se transforme. Autrement dit, la fonction psychologique est une structure de l'esprit qui est à la fois structurée et structurante. A l'échelle de l'individu, elle est un donné social qui conditionne son expérience, c'est-à-dire qu'elle est *a priori*. Elle n'est cependant pas immuable. A l'échelle d'une société, elle est plus fluctuante : elle rend possible un espace commun et possède en propre un potentiel de changement²⁶⁴.

Ce qui est en jeu dans le concept de fonction psychologique, et qui apparaît avec acuité au travers de la comparaison avec le concept de mentalité, est une tentative de sortie de l'aporie binaire entre le stable et l'instable, entre la structure et le changement. Si la fonction psychologique est du côté du pur stable, elle redevient une catégorie de l'esprit humain définissant une nature humaine transhistorique. Or c'est précisément contre cela que Meyerson se dresse. Si la fonction psychologique est du côté du pur instable, elle est proprement inintelligible. C'est une singularité parfaite, ce qui contredit sa dimension sociale. La fonction psychologique se situe précisément entre les deux : elle se transforme dans le temps mais acquiert une forme relative de durabilité. Pour cela, il faut qu'elle contienne une puissance de changement.

Sortir de l'aporie binaire entre le stable et l'instable n'est pas évident, d'autant plus que cette opposition structure le champ de la philosophie depuis Aristote. Seul le stable et l'immuable sont intelligibles et permettent d'atteindre la vérité. L'instable est de l'ordre du contingent, donc de l'inintelligible. Le philosophe Gilbert Simondon a pris le problème à bras le corps. Produisant une théorie de l'individuation, il propose un concept permettant de sortir de l'aporie binaire entre le stable et l'instable. Ce concept est celui de métastabilité :

« L'individuation n'a pu être adéquatement pensée et décrite parce qu'on ne connaissait qu'une seule forme d'équilibre, l'équilibre stable ; on ne connaissait pas

²⁶³ Il en découle que les changements de mentalité sont la plupart du temps pensés en termes de ruptures globales, synchronisées avec les grandes ruptures de civilisation.

²⁶⁴ Les enquêtes de Vernant qui vont faire l'objet d'une analyse dans ce chapitre illustrent parfaitement, nous le verrons, la double dimension structurée et structurante des fonctions psychologiques.

l'équilibre métastable ; l'être était implicitement supposé en état d'équilibre stable ; or, l'équilibre stable exclut le devenir, parce qu'il correspond au plus bas niveau d'énergie potentielle possible ; il est l'équilibre qui est atteint dans un système lorsque toutes les transformations possibles ont été réalisées et que plus aucune force n'existe ; tous les potentiels se sont actualisés, et le système ayant atteint son plus bas niveau énergétique ne peut plus se transformer à nouveau. Les Anciens ne connaissaient que l'instabilité et la stabilité, le mouvement et le repos, ils ne connaissaient pas nettement et objectivement la métastabilité. »²⁶⁵

L'enjeu, pour Simondon, est de décaler le geste ontologique depuis l'être vers le devenir. Pour penser l'individu, il est plus juste dans cette perspective de le penser en termes de temporalité et non en termes d'être stable. L'être stable est une abstraction, une coupe dans le temps, qui n'existe que du fait de la tendance de l'esprit à glisser du substantif à la substance²⁶⁶, c'est-à-dire à élaborer un substrat ontologique qui serait la réalité objective correspondant au substantif. On retrouve chez Meyerson des échos d'une telle crainte, notamment dans la retenue qui se traduit par l'absence d'une définition préalable de la fonction psychologique. Le concept de métastabilité prévoit précisément de contourner le risque en mettant l'accent sur une certaine mécanique du devenir. Les choses ne sont pas des êtres stables, mais des entités en devenir qui acquièrent pendant un temps un certain degré de stabilité. Ceci ménage la possibilité que les choses et les êtres se transforment, en fonction d'un certain potentiel de changement qui les caractérise à un moment donné.

Par son caractère double de structure et d'événement, la fonction psychologique relève selon nous d'une telle perspective, sans que Meyerson et Vernant ne produisent eux-mêmes le mot adéquat pour la penser. Meyerson, et Vernant à sa suite, tentent de définir la fonction psychologique comme une stabilisation temporaire et collective de l'esprit humain dans le flux permanent du devenir. Ils restent cependant prisonniers du vocabulaire qui organise la pensée en une opposition presque incontournable entre la stabilité et l'instabilité. Il leur manque ce troisième terme, élaboré par Simondon : la métastabilité.

²⁶⁵ Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de formes et d'informations*, Paris, Millon, 2005, p. 26. Voir Baptiste Morizot, *Hasard et individuation. Penser la rencontre comme invention à la lumière de l'œuvre de Gilbert Simondon*, Thèse de doctorat, sous la direction de Pierre-François Moreau, ENS-LSH, 2011.

²⁶⁶ La formule est de Wittgenstein qui définit cette tendance naturelle de l'esprit comme « recherche d'une substance qui réponde à un substantif », Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1965, p. 51.

2. La fonction psychologique de la mémoire

a. Les conséquences épistémologiques du concept de fonction psychologique

La recherche sur les fonctions psychologiques en Grèce ancienne, dont le recueil *Mythe et pensée chez les Grecs* rassemble les étapes, se porte en particulier sur la mémoire et le temps. Deux articles sont consacré à ces problèmes : « Aspects mythiques de la mémoire »²⁶⁷ et « Le fleuve « amélès » et la « méléte thanatou » »²⁶⁸. Nous allons nous consacrer principalement sur le premier article où le problème est plus largement posé.

Une première série de remarques d'ordre général sur l'enquête doit être énoncée. Cet article est publié dans le *Journal de psychologie normale et pathologique* en 1959. Par son titre il révèle sa portée : son propos se veut général et synthétique, autant que les données disponibles peuvent le permettre, tandis que le second article porte uniquement sur une singularité repérée dans un texte de Platon. Concernant les « Aspects mythiques de la mémoire », l'objectif consiste à tenter de construire une synthèse diachronique avec toutes les données connues concernant la fonction psychologique de la mémoire en Grèce. Pour saisir cette démarche, on peut se reporter à l'article « Travail et nature dans la Grèce ancienne » dont nous avons fourni l'analyse et dont la démarche d'investigation est la même. Le concept de fonction psychologique, qui détermine le problème, est général et synthétique ; la méthode consiste à produire une synthèse à partir de toutes les données grecques, qui ne s'attarde guère dans le détail sur les bornes chronologiques. L'enquête porte donc sur la civilisation grecque dans la longue durée. Comme pour les enquêtes sur le travail, ou encore les articles sur l'espace, l'enquête sur la mémoire ne fournit que peu de repères chronologiques, si ce n'est pour localiser dans le temps telle ou telle source, tel ou tel auteur. Ceci nous permet de saisir un aspect de la démarche qui se préoccupe des mouvements d'ampleur, de fond, et peu des mouvements de surface. En ce sens, l'enquête

²⁶⁷ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n° 1, 1959, pp. 1-29. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit. pp. 109-136.

²⁶⁸ Jean-Pierre Vernant, « Le fleuve « amélès » et la « méléte thanatou » », in *Revue Philosophique*, Paris, n°2, 1960, pp. 163-179. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 137-152.

se présente déjà comme anthropologie de la Grèce²⁶⁹. L'échelle est celle de la civilisation et de ses changements profonds. Pour autre exemple, citons *Les Origines de la pensée grecque*, premier livre publié par Vernant, en 1962. Dans cet ouvrage qui traite d'évolution ayant cours entre l'époque mycénienne et la Grèce classique, le seul repère chronologique pertinent est celui du siècle ; être plus précis chronologiquement serait non pertinent pour l'enquête. A cet égard, il est utile de rappeler les considérations de Lévi-Strauss sur l'histoire et l'usage de la chronologie comme code :

*« En quoi consiste le code de l'historien ? Certainement pas en dates, puisque celles-ci ne sont pas récurrentes. [...] Prise en elle-même, une date historique n'aurait pas de sens puisqu'elle ne renverrait pas à autre chose que soi [...]. Le code [de l'historien] ne peut donc consister qu'en classes de dates, où chaque date signifie pour autant qu'elle entretient avec les autres dates des rapports complexes de corrélation et d'opposition. Chaque classe se définit par une fréquence, et relève de ce qu'on pourrait appeler un corps, ou un domaine d'histoire. [...] L'histoire est un ensemble discontinu formé de domaines d'histoire, dont chacun est défini par une fréquence propre, et par un codage différentiel de l'avant et de l'après. Entre les dates qui les composent les uns et les autres, le passage n'est pas plus possible qu'il ne l'est entre nombres naturels et nombres irrationnels. Plus exactement : les dates propres à chaque classe sont irrationnelles par rapport à toutes celles des autres classes. »*²⁷⁰

La faible fréquence des dates impliquées dans les enquêtes de Vernant n'induit donc pas nécessairement un rejet de la diachronie. Au contraire, elle constitue un indice important pour comprendre la normativité épistémologique à l'œuvre dans ces enquêtes, en définissant un type de problème, celui des fonctions psychologiques et, plus tard, celui d'une anthropologie historique de la Grèce. Le faible nombre de dates est la conséquence directe des rythmes historiques, lents et profonds, envisagés par l'enquête. Dans « Aspects mythiques de la mémoire », l'échelle d'analyse est de cet ordre : des Âges obscurs à la Grèce d'Aristote. Et, bien sûr, cette échelle n'est donc pas anodine, ni arbitraire.

²⁶⁹ C'est à dessein que nous reprenons l'expression « anthropologie de la Grèce » qu'utilise Vernant pour titrer le recueil de Louis Gernet, qu'il publie en 1968 : *Anthropologie de la Grèce antique*, op. cit. Cette expression rappelle l'ancrage des enquêtes de Gernet dans la tradition de Durkheim et de Mauss, à laquelle Vernant se rattache aussi. Une anthropologie de la Grèce se présente comme une enquête sur l'homme grec total, qui, à travers la longue durée, tente de comprendre les différents aspects des sociétés grecques anciennes. Seuls les mouvements de fond sont pris pour objet : les grandes évolutions sociales, économiques, psychologiques.

²⁷⁰ Claude Lévi-Strauss, « Histoire et dialectique », *La Pensée Sauvage*, op. cit., pp. 309-310.

Venons-en maintenant au concept de fonction psychologique, à sa fonction et à son comportement dans la trajectoire de l'enquête. L'article sur la mémoire est le troisième que Vernant publie dans le *Journal de psychologie*, après « Prométhée et la fonction technique »²⁷¹ et « Travail et nature dans la Grèce ancienne »²⁷². Et c'est bien la pensée de Meyerson qui fait figure de référence théorique pour la construction du problème de l'enquête, à travers notamment l'usage du concept de fonction psychologique. Mais une différence d'ensemble est à noter. Alors que pour le thème du travail et de la fonction technique, l'enjeu était comme extérieur à la Grèce – nous avons vu que le travail était un point d'entrée dans la Grèce, mais pour y trouver autre chose – ici l'enjeu est plus directement la Grèce. Dans les enquêtes sur le travail, alors que Meyerson fournissait l'arsenal conceptuel de l'analyse, le problème ne permettait pas de tirer pleinement les conséquences épistémologiques du concept de fonction psychologique. La notion de travail, qui était la notion centrale de l'enquête – couplée avec celle de fonction technique – était fournie par les analyses de Marx sur l'homme contemporain. Et de cette notion définissant l'homme contemporain, on passait à son absence comme notion définitoire pour l'homme grec. L'homme grec ne se définit pas comme travailleur, autrement dit, dans le langage des fonctions psychologiques : le travail n'est pas une fonction psychologique chez l'homme grec. S'agissant de la mémoire, la notion est explicitement issue de la psychologie historique meyersonienne en tant que fonction psychologique dont seule l'histoire peut dire le fonctionnement.

« Dans un numéro du Journal de Psychologie consacré à la construction du temps humain, M.I. Meyerson soulignait que la mémoire, en tant qu'elle se distingue de l'habitude, représente une difficile invention, la conquête progressive par l'homme de son passé individuel, comme l'histoire constitue pour le groupe social la conquête de son passé collectif. Les conditions dans lesquelles cette découverte a pu se produire au cours de la protohistoire humaine, les formes qu'a revêtues la mémoire à l'origine, autant de problèmes qui échappent à l'investigation scientifique. Par contre, le psychologue qui s'interroge sur les étapes et la ligne du développement historique de la mémoire dispose de témoignages concernant la place, l'orientation

²⁷¹ Jean-Pierre Vernant, « Prométhée et la fonction technique », *art. cit.*

²⁷² Jean-Pierre Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *art. cit.*

La difficulté, toutefois, d'une telle entreprise réside dans l'absence de critère définitoire *a priori* car la fonction psychologique de la mémoire, si l'on s'en tient à la conception meyersonienne, n'est pas l'expression de structures psychologiques permanentes. Elle est construite historiquement et s'exprime par son objectivation dans les œuvres. Nous trouvons là la mise en pratique stricte de la méthode préconisée par Meyerson que nous avons décrite plus haut. L'arsenal conceptuel de Meyerson n'apporte pas seulement des concepts définitoires permettant la mise en ordre des données empiriques. Il définit aussi, pour Vernant, la trajectoire de l'enquête en fournissant un problème qui oriente la sélection des données et les interprétations de ces données.

Il y a certes une définition minimale de la mémoire fournie au début de l'article, celle de Meyerson : la mémoire est le rapport de l'homme à son passé individuel. Si cette définition est limitée, elle permet toutefois au psychologue, dans une perspective historique, de comprendre comment ce rapport évolue, se construit et s'exprime. Cette définition minimale est comme une définition immédiate, presque intuitive. Mais d'un point de vue historique il s'agit de la définition du résultat du processus historique et en ce sens, elle ne peut pas permettre directement de circonscrire l'objet de la recherche. A ce titre, l'article de Vernant est clair : la sélection des données qu'il opère ne se fonde pas sur cette définition. Au contraire, cette définition, une fois rappelée, est aussitôt suspendue puisque les sources ne sont pas qualifiées en fonction d'elle mais en fonction de la divinité *Mnemosunè* – Mémoire – dont l'expression comme fonction psychologique n'est qu'hypothétique à ce stade de l'enquête :

*« Les documents qui servent de base à notre étude portent sur la divinisation de la mémoire et sur l'élaboration d'une vaste mythologie de la réminiscence dans la Grèce archaïque. Il s'agit de représentations religieuses. Elles ne sont pas gratuites. Nous pensons qu'elles concernent directement l'histoire de la mémoire. Aux diverses époques et dans les diverses cultures, il y a solidarité entre les techniques de remémoration pratiquées, l'organisation interne de la fonction, sa place dans le système du moi et l'image que les hommes se font de la mémoire. »*²⁷⁴

Cette citation énonce bien le problème si on la comprend en fonction de la théorie de Meyerson. L'historien est d'abord confronté à un ensemble de données éparses et

²⁷³ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 109.

²⁷⁴ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 109.

hétérogènes, constitué par des œuvres. Le concept de fonction psychologique permet d'élaborer une hypothèse de recherche : derrière ces œuvres, il se peut qu'il y ait un ensemble de règles de fonctionnement de l'esprit, qui présentent un caractère relativement unifié et commun. Si tel est le cas, c'est-à-dire si de ces œuvres on peut inférer des règles de fonctionnement communes, alors on pourra dessiner les contours de cette fonction psychologique de la mémoire. Le rôle épistémologique de l'hypothèse apparaît ici clairement : si l'hypothèse est juste – l'expression derrière la pluralité des œuvres d'une fonction psychologique relativement unifiée – alors l'ensemble des œuvres perd son caractère hétérogène et un schème d'intelligibilité peut être construit, qu'il soit synchronique à la façon d'un trait culturel, ou diachronique à la façon d'une évolution.

L'hypothèse de la fonction psychologique induit une seconde orientation au travail empirique : elle permet d'exprimer l'hypothèse corrélatrice de solidarité entre les classes d'œuvres. Ce corrélat – qui est donc posé logiquement comme conséquence de l'hypothèse expérimentale²⁷⁵ et non pas issu d'une enquête empirique – permet de traiter ensemble les pratiques et les représentations, les techniques d'entraînement mémoriel et les figures religieuses. On comprend alors que le premier geste de l'enquête ne consiste pas à dresser l'inventaire des données historiques. Il consiste bien à poser une hypothèse, celle de la fonction psychologique qui induit l'idée d'une solidarité entre les aspects de l'expérience. L'enquête ne prend donc pas la forme stricte d'une enquête empirique dont les faits se donnent d'eux-mêmes, mais prend la forme d'une enquête empirique dirigée, orientée et tendue vers la confirmation ou l'infirmité de l'hypothèse.

« Le travail de l'historien des faits psychologiques est spécialement difficile, parce que, à toutes ces recherches et précautions d'exactitude, d'authenticité, de limites dans l'espace et dans le temps, etc., il doit ajouter un effort d'interprétation au second degré. Tout historien recherche des contenus mentaux et interprète. Mais son interprétation d'une part joue dans le cadre du phénomène étudié : militaire, politique, religieux, économique ; et d'autre part, s'en tient à des aspects de la psychologie très simples, communs à tous les hommes, et inchangés à travers le

²⁷⁵ On pourrait penser, à la lecture des premières lignes de l'article, que l'hypothèse oriente tellement l'enquête que l'historien trouve nécessairement ce qu'il cherche, comme si les données du problème, par leur formulation, contenaient déjà la solution. Or, on aura en tête les enquêtes de Vernant sur le travail, qui formulaient une hypothèse analogue sur la fonction psychologique du travail en Grèce, et dont les résultats empiriques infirmaient cette hypothèse. Il n'est donc guère possible de concevoir ces éléments initiaux de l'enquête comme des postulats non réfléchis exprimant simplement la subjectivité de l'historien. Ce ne sont pas des biais à l'enquête, mais des conditions de possibilité de l'enquête. Sans eux, l'enquête est impossible. C'est à ce titre que nous parlons d'hypothèse expérimentale et de corrélat de cette hypothèse.

temps. L'historien des faits psychologiques devra diversifier déjà cette première recherche de l'historien, discerner toute la multiplicité des motifs, les couches de signification, mais de plus, derrière cette multiplicité, il devra retrouver des aspects communs éventuels et des formes d'organisation. Derrière les contenus ou dans les contenus, il devra découvrir les fonctions. »²⁷⁶

Le corrélat de l'hypothèse de la fonction psychologique est donc repris par Vernant à Meyerson : la théorie psychologique de Meyerson, non seulement rend possible, mais aussi impose de quitter les bornes des histoires locales qui, finalement, travaillent sur des aspects psychologiques simples, voire simplifiés. Il faut tenter cette histoire synthétique, reliant les pratiques, les représentations et les valeurs issues de domaines d'expérience divers, afin de construire à partir de cette multitude une intelligibilité permettant de circonscrire les traits et le fonctionnement des fonctions psychologiques – donc ici de la mémoire. Si l'on retire de l'équation l'hypothèse de la fonction psychologique derrière les œuvres, l'enquête prend soit la forme d'une recherche ignorant ses présupposés, soit la forme d'un catalogue jamais clos des sources et dénué d'interprétation.

b. Les figures de *Mnèmosunè*

Une fois ces considérations formulées, l'enquête peut se déployer dans sa dimension empirique. Elle effectue une mise en série des différentes figures de *Mnèmosunè* dans la culture grecque. Loin d'être une divinité unique dont le rôle est bien délimité, c'est une divinité plurielle qui joue à différents niveaux et qui remplit différentes fonctions. Ajoutons qu'à chaque donnée fournie, chaque mention d'une figure de *Mnèmosunè*, le regard de l'enquête est triple : *Mnèmosunè* désigne une image ou représentation (la divinité), remplit une fonction et induit une pratique (la poésie de l'aède, l'*anamnèsis*, les exercices spirituels de remémoration, etc.), ce triple regard étant la conséquence du corrélat de l'hypothèse de la fonction psychologique :

« La solidarité entre les techniques de remémoration pratiquées, l'organisation interne de la fonction, sa place dans le système du moi et l'image que les hommes se

²⁷⁶ Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*, op. cit., pp. 136-137.

La première figure de *Mnèmosunè* est celle de mère des Muses. En ce sens, elle opère dans la « fonction poétique » en octroyant au poète « cette double vue [qui] porte en particulier sur les parties du temps inaccessibles aux créatures mortelles : ce qui a eu lieu autrefois, ce qui n'est pas encore »²⁷⁸. La fonction de *Mnèmosunè* est donc de permettre à l'aède d'être présent directement au passé, elle lui inspire une révélation immédiate et elle lui fournit un don divin. Mais le caractère d'inspiration directe qui définit le type de connaissance de l'aède n'exclut pas certaines pratiques spécifiques : une préparation et un apprentissage dont les catalogues homériques sont l'indice le plus frappant²⁷⁹. Mais plus qu'un dévoilement du passé, la pratique de l'aède inspirée par *Mnèmosunè* dévoile la source. La remémoration ne cherche pas à dresser une chronologie des événements ou des généalogies, elle vise l'origine, c'est-à-dire le « fond de l'être », et « la réalité primordiale dont est issu le cosmos et qui permet de comprendre le devenir dans son ensemble »²⁸⁰ : le *télos*.

Une représentation divinisée, une fonction de réminiscence qui atteint le *télos* et une pratique poétique : ces trois éléments permettent à l'enquête, par interprétation, d'isoler une représentation du temps.

*« Cette genèse du monde dont les Muses racontent le cours comporte de l'avant et de l'après, mais elle ne se déroule pas dans une durée homogène, dans un temps unique. Il n'y a pas, rythmant ce passé, une chronologie, mais des généalogies. Le temps est comme inclus dans des rapports de filiation. »*²⁸¹

Deux idées majeures sont ici exposées, qui concernent le rapport psychologique que les Grecs entretiennent à l'égard du temps. La première idée est la pluralité des temps, exprimée par le passage du singulier, « une chronologie », au pluriel « des généalogies ». Est donc introduite ici l'idée d'une représentation de plusieurs régimes temporels, qui va être développée dans d'autres articles, en particulier dans l'enquête sur le mythe hésiodique des races²⁸². La seconde idée exprimée par la même phrase pointe les relations

²⁷⁷ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 109.

²⁷⁸ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 111.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 113.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 115.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 115.

²⁸² Jean-Pierre Vernant, « Le Mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », in *Revue d'histoire des religions*, Paris, n°1, 1960, pp. 21-54. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs op. cit.*, pp. 19-47. Entre le temps de l'âge d'or, où vivent les hommes de la race d'or, et le dernier temps, celui de l'âge de fer,

particulières qui sont conçues entre chaque temps : des relations de filiation généalogique²⁸³. Cela signifie que le passé raconté par l'aède n'est pas chose révolue, il est co-présent à l'actuel, il est de l'ordre du monde invisible. En quelque sorte le passé de l'aède n'est pas avant, il est derrière le monde sensible :

*« Le « passé » est partie intégrante du cosmos ; l'explorer c'est découvrir ce qui se dissimule dans les profondeurs de l'être. L'Histoire que chante Mnèmosunè est un déchiffrement de l'invisible, une géographie du surnaturel. »*²⁸⁴

Un aspect de la fonction psychologique de la mémoire peut donc être dégagée à partir de cette représentation du temps : elle a pour fonction de générer un contact avec l'autre monde, de dresser un pont entre le monde des vivants et celui des morts. Plus particulièrement chez Hésiode, la mémoire apporte le privilège d'échapper au temps de la cinquième race, « fait de fatigue, de misère et d'angoisse ». La mémoire a cet effet psychologique paradoxal qu'elle « fait oublier les maux »²⁸⁵.

La seconde figure de *Mnèmosunè* – observée dans le rituel de Lébadée – est la source, qui, associée à l'autre source *Lèthè* (Oubli), précède la bouche des enfers. Le consultant, buvant à la source *Lèthè*, oubliait sa vie humaine, mais par l'eau de *Mnèmosunè* il devait en conserver la mémoire. Cette divinité, qui est en fait double, *Lèthè* et *Mnèmosunè*, forme « un couple de puissances religieuses complémentaires »²⁸⁶. Nous retrouvons là un trait caractéristique de la pensée religieuse telle qu'elle s'exprime dans la culture grecque, sur lequel Vernant insiste à plusieurs reprises : chaque chose implique son contraire, chaque puissance est associée à sa puissance opposée et complémentaire²⁸⁷.

où vivent ceux de la race de fer, c'est-à-dire la race humaine du présent grec, il n'y a pas continuité chronologique mais changement de plan. On ne passe pas d'un avant à un après, car les races de l'« ancien temps » « ne laissent pas d'exister encore et, pour certaines, d'avoir beaucoup plus de réalité que n'en possèdent la vie présente et la race actuelle des humains », Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 115.

²⁸³ Cette seconde idée est aussi développée ailleurs par Vernant à propos des mythes cosmologiques, en particulier dans son enquête sur le passage du mythe à la pensée positive chez les philosophes ioniens : « Les notions fondamentales sur lesquelles s'appuie cette construction des Ioniens : ségrégation à partir de l'unité primordiale, lutte et union incessantes des opposés, changement cyclique éternel, révèlent le fond de pensée mythique où s'enracine leur cosmologie. Les philosophes n'ont pas eu à inventer un système d'explication du monde ; ils l'ont trouvé tout fait », Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 378.

²⁸⁴ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 116.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 117.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 117.

²⁸⁷ Voir notamment, « Les dieux grecs », in Jean Suret-Canale, Jean-Pierre Vernant, Antoine Casanova & alii, *La Naissance des dieux*, Editions rationalistes, Paris, 1966, pp. 55-78, repris sous le titre « La société

Cette figure de *Mnèmosunè* représente la possibilité pour le défunt de transcender sa condition de mortel, de circuler librement entre les deux mondes, d'accéder à l'immortalité et donc de se rapprocher des dieux. Mise en série avec la mère des Muses, elle fait voir la fonction religieuse et morale de la mémoire : elle révèle « ce qui a été et ce qui sera », et ainsi permet de transcender le monde humain et d'acquérir le pouvoir de circuler par-delà les frontières du visible et de l'invisible. Ces deux figures permettent donc à l'enquête d'induire un aspect important de la fonction psychologique de la mémoire qui est de rendre possible la coprésence de deux mondes qui sont aussi deux temps.

La troisième figure de *Mnèmosunè* relève aussi du couple Mémoire-Oubli. Mais cette fois, elle est connue par une série de documents relatifs à des orientations mystiques propres à une doctrine de réincarnation des âmes. Son insertion dans ces mythes eschatologiques infléchit largement la figure précédente. Sa fonction est différente : elle ne permet plus d'atteindre le passé primordial et la genèse du cosmos derrière la réalité sensible ou par-delà la mort, mais elle « est liée désormais à l'histoire mythique des individus, aux avatars de leurs incarnations successives »²⁸⁸. Elle est toujours un moyen de connaissance mais dont la finalité est de rompre le cycle des générations.

Cette inflexion révèle à l'enquête une série de « préoccupations et d'exigences nouvelles, étrangères à la poésie d'Homère et d'Hésiode »²⁸⁹ :

*« [Ce changement] répond à une recherche de salut qui va de pair, dans le courant de pensée qui nous intéresse, avec une réflexion, plus ou moins élaborée philosophiquement, sur les problèmes du temps et de l'Ame. »*²⁹⁰

Par rapport aux deux premières figures de *Mnèmosunè* étudiées, l'enquête introduit

des dieux » dans *Mythe et Société en Grèce ancienne*, op. cit., pp. 103-120. Dans cet article, les dieux sont définis comme puissances, et leur signification doit être tirée du système que constitue le panthéon, non pas d'une essence de chaque dieu. Plus particulièrement, chaque dieu s'inscrit dans un couple complémentaire de puissances, comme le couple Hestia-Hermès, qui fait l'objet d'une enquête approfondie, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », art. cit, 1963, pp. 155-201. Nous aurons l'occasion de revenir plus précisément sur ce trait caractéristique de la pensée religieuse dans les chapitres 3 et 6. Celle-ci se détermine comme pensée de l'ambiguïté, qui articule ensemble les oppositions. Elle se distingue fortement de la pensée philosophique ou conceptuelle, qui se fonde au contraire sur le principe de non contradiction. Alors qu'un concept introduit une coupure nette entre une chose et son contraire, suivant les principes fondamentaux de la logique aristotélicienne, une figure de la pensée religieuse fait référence à la fois à la chose et à son contraire.

²⁸⁸ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », art. cit., p. 118.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 119.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 119.

ici une coupure plus nette dont le critère déterminant est localisé dans l'émergence de formes nouvelles d'expériences du temps qui induisent des préoccupations et des exigences nouvelles. Le schéma du changement qui est esquissé par l'enquête est celui de l'invention de nouvelles significations et fonctions à partir d'anciennes formes. Formulé dans le langage de la psychologie historique de Meyerson, cela signifie que la forme s'est maintenue, le signifiant persiste, mais la signification et donc la fonction psychologique ont changé. S'agissant des mythes de mémoire, Vernant nous dit :

*« S'ils conservent les thèmes et les symboles anciens, ils en transforment très profondément le sens. Les images qui, dans la description traditionnelle, étaient attachées à l'Hadès [...] s'appliquent maintenant à la vie terrestre conçue comme un lieu d'épreuve et de châtiment. »*²⁹¹

Par exemple, l'eau de la source *Lèthè* n'est plus symbole de mort – où *Mnémosunè* était symbole d'immortalité – mais devient symbole de retour à la vie, à l'existence dans le temps. C'est désormais l'âme qui oublie qu'elle est condamnée à revenir « sur cette terre où règne la loi inflexible du devenir ».

*« Elle ne peut jamais atteindre le terme, le τέλος, mot qui signifie non seulement, dans un sens temporel, la fin d'une période, mais, dans un sens religieux, l'initiation qui consacre, chez celui qui a ainsi « accompli » une phase de sa vie, l'accès à une forme d'existence nouvelle. »*²⁹²

Entre les deux premières figures de *Mnémosunè*, l'enquête établissait une certaine continuité, qui n'excluait pas certaines inflexions plus marginales :

*« La Mnémosunè du rituel de Lébadée est encore à bien des égards parente de la déesse qui préside, chez Hésiode, à l'inspiration poétique. Comme la mère des Muses, elle a pour fonction de révéler « ce qui a été et ce qui sera ». Mais, associée à Lèthé, elle revêt l'aspect d'une puissance infernale, agissant au seuil de l'outre-tombe. L'au-delà dont elle ouvre à l'initié l'accès s'identifie au monde des morts. »*²⁹³

« A bien des égards », donc, les deux premières figures de *Mnémosunè* expriment une continuité de la fonction psychologique, bien que les formes, les symboles, se soient diversifiés. Au contraire, la troisième figure de *Mnémosunè* introduit un changement dont

²⁹¹ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 119.

²⁹² *Ibid.*, p. 120.

²⁹³ *Ibid.*, p. 118.

l'enquête insiste sur l'ampleur :

*« La transposition de Mnémosunè du plan de la cosmologie à celui de l'eschatologie modifie tout l'équilibre des mythes de mémoire ; s'ils conservent les thèmes et les symboles anciens, ils en transforment profondément le sens »*²⁹⁴

Nous assistons là à un geste important de l'enquête, dont nous devons lister certaines ramifications. Tout d'abord, il y a le geste performatif qui fait exister un changement comme rupture, par opposition à des changements exprimant des continuités – les deux n'exprimant pas une opposition mais un continuum à divers degrés. Autrement dit, l'enquête établit une différence de degré dans le changement entre les inflexions des symboles et les transformations des significations. Dans le langage de la psychologie historique, le fait que les œuvres changent n'est pas systématiquement l'indice d'un changement de la fonction psychologique, et la réciproque est vraie. Mais parfois les œuvres peuvent perdurer dans leurs aspects fondamentaux – comme ici les symboles correspondant au couple Mémoire-Oubli – tout en exprimant des transformations profondes de la fonction psychologique. Or, rappelons-le, le problème de l'enquête n'est pas de distinguer des transformations des œuvres, ce qui serait le problème d'un historien spécialiste, mais de distinguer, derrière les œuvres et leur histoire, les transformations des fonctions psychologiques, c'est-à-dire de l'esprit humain. Ce problème particulier oriente directement la répartition des changements en fonction de leur degré. Il détermine une échelle des changements où certains sont de surface, comme entre les deux premières figures de la Mémoire, et d'autres sont de fond, comme avec la troisième figure.

La seconde ramification concerne la forme spécifique par laquelle Vernant dessine le changement significatif. Les œuvres ou les symboles perdurent à la façon d'un répertoire déterminé et limité, disponible pour les hommes – les symboles du couple Mémoire-Oubli – mais les fonctions psychologiques changent, ce qui fait que ces symboles acquièrent une signification nouvelle. Et cette signification nouvelle est déterminée par l'apparition de « préoccupations et d'exigences nouvelles, étrangères à la poésie d'Homère et d'Hésiode »²⁹⁵, donc à des expériences historiques neuves qui nécessitent d'être traduites psychologiquement, c'est-à-dire dans un langage de représentations et de valeurs nouvelles. Une telle morphologie du changement se traduit donc par une asynchronie entre les formes symboliques et les fonctions psychologiques :

²⁹⁴ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 119.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 119.

les formes symboliques perdurent, leurs significations évoluent, ce qui permet d'inférer une évolution de la fonction psychologique.

c. Une crise du temps comme facteur explicatif

La quatrième figure de *Mnèmosunè* est très proche de la précédente, mais transposée sur le plan d'une théorie générale de la connaissance chez Platon. Inscrite dans la continuité de cette nouvelle fonction psychologique de la mémoire, elle permet à l'enquête de prolonger non seulement l'analyse de la nouvelle figure de *Mnèmosunè*, en particulier concernant les pratiques de remémorations, les exercices de mémoire, mais aussi de préciser les facteurs déterminant dans la transformation de la fonction psychologique, c'est-à-dire de préciser quelles sont les nouvelles préoccupations et exigences qui induisent cette transformation.

L'enquête prend pour nouveau point de départ la conception platonicienne de la Mémoire, exprimée dans *La République*. Cependant l'enjeu n'est pas la philosophie de Platon, mais les origines des croyances dont Platon est l'héritier :

« Les mythes de mémoire sont ainsi, chez Platon, intégrés à une théorie générale de la connaissance. Mais le lien qu'ils conservent jusque dans sa philosophie avec la croyance aux réincarnations laisse penser qu'ils ont dû, à l'origine, avoir un rapport plus direct avec les avatars de l'âme au cours de ses existences antérieures. Le rapprochement de divers textes qui gardent la trace de ces légendes confirme cette hypothèse. »²⁹⁶

On comprend alors que le geste consiste une fois de plus à partir des œuvres pour construire, par induction, les aspects nouveaux de la fonction psychologique.

La mise en série de textes d'Empédocle et de Pindare permet de remonter jusqu'aux textes pythagoriciens, pour saisir le sens psychologique des pratiques de mémoire :

« L'effort de mémoire est lui-même « purification », discipline d'ascèse. [...] Ces récits doivent être mis en rapport avec les « exercices de mémoire » de règle dans la

²⁹⁶ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 121.

*vie pythagorique. [...] L'effort de mémoire, poursuivi à l'exemple du fondateur de la secte jusqu'à embrasser l'histoire de l'âme au long de dix ou vingt vies d'hommes, permettrait d'apprendre qui nous sommes, de connaître notre psuchè, ce daimôn venu s'incarner en nous. [...] La pensée d'Empédocle et celle de Platon ne se situent pas sur le même plan. Mais ce que l'un prolonge directement et que l'autre transpose au niveau de la philosophie, c'est une même et très ancienne tradition de Mages, dont le souvenir s'est perpétué à travers le pythagorisme. »*²⁹⁷

Le fait de rattacher ces textes à une ancienne tradition chamanique²⁹⁸ permet à Vernant de faire une généalogie de ces préoccupations nouvelles, exprimées dans le succès observé des doctrines de réincarnation des âmes. En l'occurrence, le succès de ces doctrines jusqu'alors marginales introduit une signification nouvelle, individuelle, du rapport au temps humain :

*« La place centrale accordée à la mémoire dans les mythes eschatologiques traduit ainsi une attitude de refus à l'égard de l'existence temporelle. Si la mémoire est exaltée, c'est en tant que puissance réalisant la sortie du temps et le retour au divin. »*²⁹⁹

Cette exaltation de la mémoire par les pythagoriciens et le développement des pratiques de remémoration issues des anciennes techniques chamaniques sont révélateurs d'une crise du temps, d'un rapport négatif au temps humain qui, jusqu'alors, n'était pas sensible.

*« C'est dans le même milieu de sectes où prend racine la croyance à la métempsychose qu'apparaît parallèlement à l'intérêt pour la mémoire, au sens d'une remémoration des vies antérieures, tout un travail d'élaboration doctrinale, de forme plus ou moins mythique, ayant pour objet le temps, considéré comme notion cardinale. »*³⁰⁰

Le déplacement de l'enquête depuis les figures de *Mnemosunè* et les exercices

²⁹⁷ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, pp. 123-124.

²⁹⁸ Le terme de chamanisme est employé par Vernant lui-même pour qualifier les pratiques élaborées par ces Mages. Vernant parle des « techniques chamanistiques », « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 125. Cette thèse d'un chamanisme grec de l'époque archaïque est reprise à Louis Gernet, qui en fait un facteur déterminant dans l'élaboration progressive de la figure sociale du philosophe. Louis Gernet, « Les origines de la philosophie », in *Bulletin de l'enseignement public au Maroc*, n° 183, octobre-décembre 1945, pp. 1-12, repris dans *Anthropologie de la Grèce antique*, *op. cit.*, pp. 239-258.

²⁹⁹ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 127.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 127.

spirituels engageant la mémoire vers le développement d'une pensée de *Chronos* a bien pour fonction de préciser ces nouvelles conditions d'existence, faites d'exigences et de préoccupations inédites. Nous sommes donc bien passés de l'observation d'une morphologie des transformations de la fonction psychologique de la mémoire, à une tentative d'explication de ces transformations. Nous l'avons vu, l'enquête nous a conduits depuis un recensement des œuvres vers les changements profonds de la fonction psychologique. Elle nous conduit désormais vers l'explication de ces changements par la mise au jour de conditions d'existence nouvelles qui déterminent la construction progressive d'une fonction psychologique de la mémoire, qui se porte de plus en plus vers le rapport individuel de l'homme à ses vies présentes et antérieures.

« Le développement d'une mythologie de Chronos à côté de celle de Mnémosunè nous semble ainsi correspondre à une période de difficultés et d'inquiétude touchant la représentation du temps. Le temps fait l'objet de préoccupations doctrinales et prend la forme d'un problème lorsqu'un domaine de l'expérience temporelle se révèle incompatible avec la conception ancienne d'un devenir cyclique s'appliquant à l'ensemble de la réalité [...] : le temps cosmique, le temps religieux, le temps des hommes. Cette crise se produit dans le monde grec, vers le VIIe siècle, au moment où s'exprime, avec la naissance de la poésie lyrique, une nouvelle image de l'homme. L'abandon de l'idéal héroïque, l'avènement de valeurs directement liées à la vie affective de l'individu et soumises à toutes les vicissitudes de l'existence humaine : plaisirs, émotions, amour, beauté, jeunesse, ont pour corollaire une expérience du temps qui ne cadre plus avec le modèle d'un devenir circulaire. Dans la conception archaïque, l'accent était mis sur la succession des générations humaines se renouvelant les unes dans les autres par une circulation incessante entre morts et vivants : le temps des hommes paraissait alors s'intégrer dans l'organisation cyclique du cosmos. Lorsque l'individu se tourne vers sa propre vie émotionnelle et que, livré au moment présent, [...] il situe dans le temps qui passe les valeurs auxquelles il est désormais attaché, il se sent lui-même emporté dans un flux mobile, changeant, irréversible. Dominé par la fatalité de la mort qui en oriente tout le cours, le temps dans lequel son existence se déroule lui apparaît comme une puissance de destruction, ruinant irrémédiablement tout ce qui fait à ces yeux le prix de la vie. »³⁰¹

Il y a là la mise en forme vécue de cette asynchronie entre les symboles anciens

³⁰¹ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, pp. 128-129.

qui perdurent et la fonction psychologique nouvelle, déterminée par l'expérience du temps qui apparaît au VII^e siècle. Le facteur déterminant, c'est-à-dire la cause explicative des transformations de la fonction psychologique de la mémoire, relève bien d'une expérience existentielle partagée prenant la forme d'une inquiétude accrue transformée en problème vital à résoudre. Et la solution à ce problème est une inflexion de la pensée dans deux directions :

*« D'une part une attitude violemment négative à l'égard de ce temps de l'existence humaine, où l'on voit un mal dont il faut se délivrer ; de l'autre, un effort, pour purifier l'existence divine de tout ce qui la rattache à une forme quelconque de temporalité, même cyclique. »*³⁰²

Le succès des exercices mémoriels est un indice de l'inadaptation initiale de la fonction psychologique et de la nécessité de sa transformation :

*« Ces dissonances dans la représentation du temps et l'inquiétude qu'en certains milieux elles suscitent font mieux comprendre la signification des exercices de mémoire. L'effort de remémoration prôné et exalté dans le mythe ne traduit pas l'éveil d'un intérêt pour le passé ni un essai d'exploration du temps humain. [...] [L'anamésis] cherche à transformer ce temps de la vie individuelle – temps subi, incohérent, irréversible – en un cycle reconstruit dans sa totalité. Elle tente de réintégrer le temps humain dans la périodicité cosmique et dans l'éternité divine. »*³⁰³

Récapitulons la trajectoire générale de l'enquête. C'est la théorie de Meyerson qui permet à Vernant de configurer son problème et donc de construire son objet. Celui-ci est double. Il est tout d'abord constitué des œuvres c'est-à-dire de l'ensemble des occurrences de *Mnémosunè* et des pratiques mémorielles en Grèce. Cette première dimension de l'objet est médiate et permet d'accéder par induction et analyse à la fonction psychologique – aux fonctions psychologiques – qui consiste en règles de construction des œuvres. Jusque là, la psychologie historique de Meyerson guide l'enquête dans son approche et permet au problème de se déterminer progressivement. En l'occurrence, la psychologie historique opère dans l'enquête de Vernant un choix épistémologique fort : celui de considérer le changement de la fonction, et non la pluralité des œuvres, comme

³⁰² Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 129.

³⁰³ *Ibid.*, p. 130.

étant le problème à résoudre : comme étant le changement important. Aussi bien, le caractère média des œuvres induit un risque que Meyerson n'avait guère prévu et qui se révèle dans cette enquête de Vernant : la continuité formelle des œuvres, ou du moins de certains de leurs aspects, peut masquer les changements des fonctions psychologiques. Autrement dit, un même objet, un même symbole, peut acquérir une pluralité de significations différentes. Contrairement aux préceptes théoriques abstraits que Meyerson a bien délimités, où les évolutions des œuvres sont corrélatives des évolutions de la fonction psychologique, l'enquête empirique de Vernant introduit une désynchronisation des œuvres et des fonctions. Si nous insistons sur ce point, c'est précisément parce que cette désynchronisation permet à Vernant d'avancer l'explication qui rend intelligibles les aspects de la fonction psychologique de la mémoire en Grèce. En effet, cette asynchronie des symboles et des fonctions est appréhendée par Vernant comme conséquence. Sa cause est une crise du temps où les anciennes représentations du temps et de la mémoire ont perdu leur signification c'est-à-dire leurs effets pertinents dans l'existence. Ces anciennes représentations, ces symboles archaïques ont, à un moment donné – au VII^e siècle, nous dit Vernant – perdu leur capacité à médiatiser efficacement le rapport de l'homme au monde. Il a fallu donc reconstruire, non à partir de rien mais à partir des anciennes formes, une fonction psychologique nouvelle, plus apte à résoudre les problèmes existentiels émergents.

Ce schème d'intelligibilité permet de comprendre un point essentiel de la façon dont Vernant reçoit, exploite et prolonge les concepts de la psychologie historique de Meyerson. Le concept de fonction psychologique acquiert une définition renforcée et infléchie : il est largement déconnecté de celui d'œuvre. Certes, le couple œuvres/fonction psychologique qu'apporte Meyerson a des implications méthodologiques fortes, rappelées au début de ce chapitre, notamment dans l'échelle d'analyse et dans la trajectoire d'enquête. Mais le geste intellectuel d'inférer les fonctions psychologiques à partir des œuvres présente un risque si la relation entre œuvres et fonctions psychologiques est trop strictement conçue. L'apport de Vernant, sur ce point, est donc d'acter cette asynchronie des formes et des fonctions et de rattacher directement les fonctions aux problèmes existentiels particuliers que les hommes d'un temps rencontrent.

Ce dernier point, qui structure le schème d'intelligibilité permettant de construire une synthèse de la fonction psychologique de la mémoire en Grèce d'un point de vue diachronique, révèle le rôle qu'assigne l'enquête à la fonction psychologique chez

l'homme. Dans un sens, du point de vue des œuvres, la fonction psychologique est cause structurante, règle commune de construction, bien que, comme déjà mentionné, les œuvres présentent une force d'inertie et une malléabilité qui leur permet d'acquérir plusieurs significations successives. Dans un autre sens, du point de vue de l'expérience humaine, la fonction psychologique est une conséquence, c'est-à-dire une construction qui a pour finalité de faire taire les inquiétudes émergeant en périodes de crises. Ces sont les mécanismes mentaux par lesquels l'homme rend son monde habitable. Ce sont les instances agissantes qui lui permettent de configurer le monde d'une manière à ce qu'il soit le moins problématique possible. Nous retrouvons, de façon renforcée, la dimension structurante et structurée de la fonction psychologique. Elle oscille dans sa temporalité entre le changement et un certain degré de stabilité. Elle est métastable. Et l'on retrouve, dans la permanence des symboles et simultanément dans les transformations de leurs fonctions, le potentiel de changement que le concept de métastabilité permet de penser. A un instant « t », la fonction psychologique de la mémoire structure l'existence grecque, tout en conservant un degré de métastabilité. A l'instant « t+1 », cette fonction psychologique se transforme, en vertu de cette métastabilité, pour s'adapter à des conditions d'existences nouvelles. L'expérience humaine collective est déterminée à un moment donné par les fonctions psychologiques et leur nature. En ce sens, les fonctions sont intelligibles pour l'enquête. Elles possèdent intrinsèquement une force de détermination, de contrainte, et une certaine durée. Mais elles sont aussi construites par l'enquête comme inventions historiques où l'homme agit pour adapter ses représentations, ses pratiques et ses valeurs aux exigences nouvelles induites d'une contingence historique. A ces deux rôles assignés à la fonction psychologique correspond une historicité double : celle des œuvres et de leurs déterminations psychologiques ; celle de l'invention des hommes qui bricolent des idées et des pratiques pour rendre leur monde habitable.

La conclusion de l'article proposée par Vernant devient alors évidente d'un point de vue théorique puisque l'enquête confirme ce qui est supposé par la théorie qui la soutient : si la fonction psychologique est une construction ayant pour finalité de résoudre les problèmes existentiels que l'homme rencontre au fil de son histoire, alors la mémoire que les Grecs inventent est radicalement différente de celle que nous connaissons. Puisque nous n'avons pas les mêmes problèmes, nous ne pouvons pas avoir les mêmes fonctions

psychologiques.

« De notre analyse des mythes de mémoire et de ce qui en subsiste dans les débuts de la philosophie grecque, une conclusion se dégage : il n'y a pas de lien nécessaire entre le développement de la mémoire et les progrès de la conscience du passé. La mémoire apparaît antérieure à la conscience du passé et à l'intérêt pour le passé, comme tel. On aperçoit à l'aube de la civilisation grecque comme une sorte d'enivrement devant la puissance de la mémoire – mais il s'agit d'une mémoire autrement orientée que la nôtre, et qui répond à d'autres fins. [...] En dehors du cadre institutionnel et du contexte mental dont elles sont solidaires, ces conduites remémoratives perdent leur signification et deviennent sans objet. Elles n'ont plus place dans notre organisation actuelle de la mémoire, fonction dirigée vers la connaissance du passé individuel de l'homme. »³⁰⁴

3. Notion de personne, concept de signe : des usages marginaux ?

Si le couple de *fonction psychologique-œuvre* structure la trajectoire de ces enquêtes de Vernant, il est d'autres notions, proposées par Meyerson, qui ont des devenir moins pérennes. C'est le cas de la notion de personne, largement discutée par Meyerson comme figure centrale de sa psychologie historique, et du concept de signe³⁰⁵ qui occupe lui aussi une place centrale dans *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*. Cette notion et ce concept sont expérimentés par Vernant lors de deux conférences, tenues dans des colloques placés sous le patronage d'Ignace Meyerson et organisés par le Centre de recherches de psychologie comparative. Notons d'emblée que les deux termes ne peuvent pas avoir la même fonction épistémologique puisque l'un, la notion de personne, constitue un objet d'enquête, et l'autre, le concept de signe, est un opérateur logique permettant la

³⁰⁴ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 135.

³⁰⁵ Une fois de plus, nous faisons une distinction entre notion et concept, du point de vue du degré de détermination des termes. La notion de personne nous semble bien être une notion, comme celle de fonction psychologique, car Meyerson, l'approchant dans son historicité, renonce à toute définition préalable en termes de contenu et laisse ce travail aux bons soins de l'étude empirique. Le concept de signe, par contre, nous paraît bien être un concept car il est clairement défini selon son opérativité, non pas comme objet soumis à l'étude – comme le sont les notions de fonction psychologique et de personne – mais comme outil d'analyse, permettant de configurer les données. Voir Ignace Meyerson, chapitre II : « Le signe », et chapitre III : « Un exemple. La notion de personne », in *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, *op. cit.*, pp. 73-115, et pp. 151-185.

configuration des données pour analyse. Ces termes ont en commun, d'être tous deux les indices de la transposition de la conceptualité de Meyerson chez Vernant, selon la double modalité de la reprise et de l'inflexion, puis d'un relatif abandon d'une partie de cette conceptualité par la suite. Cette notion et ce concept restent en effet marginaux chez Vernant puisqu'ils n'occupent chacun qu'une enquête. Se dessine donc pour nous l'analyse d'une expérimentation aux conclusions négatives dont il faut démêler les fils, dans le cas de la notion de personne, et d'une expérimentation conceptuelle qui est restée isolée dans le corpus de Vernant, dans le cas du concept de signe. Pour chacune des deux situations il s'agit de trouver des raisons qui nous semblent pouvoir être induites des enquêtes elles-mêmes. Notre hypothèse est que cette notion et ce concept ne se sont pas adaptés à un milieu constitué par des problèmes spécifiques : la notion de personne ne convient pas au monde grec – à l'image de la notion de travail ; le concept de signe ne convient pas à l'étude diachronique car il trouve son optimisation après un geste de suspension du temps.

a. Expérimenter la notion de personne en Grèce ancienne

L'article intitulé « Aspects de la personne dans la religion grecque »³⁰⁶ retranscrit la conférence que Vernant a donnée lors du Colloque « *Problèmes de la personne* », en 1960. Ce colloque, organisé par la VI^e section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes et introduit par Maurice Lombard, suppléant de Braudel, rassemblait tout une population pluridisciplinaire avec des historiens de la Grèce (Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, Louis Gernet), des historiens du droit, de l'Inde, de la pensée chrétienne, des sociologues du travail, des linguistes, des écrivains et spécialistes de l'histoire de la littérature, des esthéticiens et musicologues, des psychologues, et des médecins psychiatres. Il semble évident que l'expérimentation de la notion de *personne* par Vernant trouve en partie sa raison d'être dans la participation à ce colloque pluridisciplinaire patronné par

³⁰⁶ Jean-Pierre Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 355-370. L'article est la transcription de l'exposé fait lors du Colloque de Royaumont sur les « *Problèmes de la personne* », organisé par le Centre de Recherches de Psychologie Comparative en 1960. Les actes ont été publiés plus tard, en 1973 : Ignace Meyerson (dir.), *Problèmes de la personne*, Actes Colloque du Centre de Recherche de Psychologie Comparative, Royaumont, 29 septembre-3 octobre 1960, Paris, Mouton, EPHE, 1973.

Meyerson³⁰⁷. Mais elle manifeste aussi le rapport particulier que les enquêtes de Vernant entretiennent à l'égard de la théorie de Meyerson, rapport que ce chapitre tente de comprendre.

Le travail de Meyerson sur la notion de *personne* est central. Outre l'analyse qu'il en fait dans *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, c'est lui qui donne le ton lors de ce colloque, en introduisant sa définition de la personne :

*« La personne n'est pas un état simple et un, un fait primitif, une donnée immédiate : elle est médiate, construite, complexe. Elle n'est pas une catégorie immuable, co-éternelle à l'homme : elle est une fonction qui s'est diversement élaborée à travers l'histoire et qui continue de s'élaborer sous nos yeux. Le moi, pour l'homme de notre temps [...], est l'être spirituel, la vie intérieure et la conscience de cette vie, l'appréhension de soi ; le sentiment de la continuité du moi, avec ses prolongements [...]. Il est le sentiment d'être source d'actions centre d'actes divers mais parents tous par quelque côté [...]. Il est le fait d'être un individu dans des groupes sociaux multiples [...]. Il est, aujourd'hui plus qu'avant, le sentiment et la notion d'être qualitativement différent des autres, singulier, original. Il est enfin le corps, support de ces faits mentaux et moraux, le sentiment et la pensée de ce corps, de ses équilibres biologiques, de son aspect extérieur, de ses possibilités [...]. L'unité de la personne n'est jamais entière, n'est jamais initiale : là où elle existe, elle est un résultat d'efforts. Et l'histoire de ses différents contenus est diverse, ils n'ont pas tous le même âge et leurs aspects ont beaucoup varié. »*³⁰⁸

Dans cette définition se retrouvent les considérations théoriques qui fondent la psychologie historique : la personne est une fonction psychologique, et comme telle n'est pas un donné préalable de l'esprit humain, mais un construit historique. Le contenu de la notion que fournit Meyerson n'est donc qu'une coupe transversale dans un processus historique, en l'occurrence ce qu'est la personne dans le monde contemporain : c'est « le moi, pour l'homme de notre temps ». Cette définition qui insiste sur l'historicité de la fonction psychologique, ouvre la voie à deux types d'enquêtes possibles évoquées au fil des interventions du colloque : une histoire de la personne comme fonction

³⁰⁷ Ce colloque pluridisciplinaire est un indice de la grande liberté académique au sein de laquelle Vernant a inventé son anthropologie historique. Une telle liberté ouvre une possibilité inédite pour les sciences sociales et permet d'expliquer sociologiquement l'ouverture d'esprit à l'œuvre dans l'élaboration de l'anthropologie historique et son caractère éminemment expérimental.

³⁰⁸ Ignace Meyerson (dir.), *Problèmes de la personne*, op. cit., p. 9.

psychologique, une étude plus structurelle de la personne dans ses aspects actuels. C'est bien sûr la première voie qui est empruntée par Vernant. Il se donne pour problème de questionner les aspects éventuels de la notion de personne dans la religion grecque, avec cette précision :

*« Il nous faut demander dans quelle mesure l'individualisation et l'humanisation des puissances naturelles concernent la catégorie de la personne –, quels aspects du moi, de l'homme intérieur, la religion grecque a contribué à définir et à former, lesquels elle a, au contraire ignorés. »*³⁰⁹

Ce questionnement induit une trajectoire d'enquête analogue à celle que nous avons mise en évidence dans les enquêtes sur le travail en Grèce. Le point de départ est un élément de la situation contemporaine, ici la place éminente de la *personne* dans le monde contemporain. L'enquête se déploie comme un balayage empirique de ce qui ressemble à la définition contemporaine, pour en analyser les aspects spécifiques. A ce stade, apparaît bien implicitement la définition contemporaine de la personne fournie par Meyerson. Une première remarque permet de proposer l'hypothèse d'une origine grecque de la personne :

*« Un des traits caractéristiques de la religion grecque est de donner aux puissances de l'au-delà une figure individuelle bien dessinée et un aspect pleinement humain. »*³¹⁰

Ayant en tête la définition de la personne dans ses aspects contemporains, il est à noter un trait qui y ressemble fortement : la représentation individualisée des dieux grecs. L'individualité constitue bien un élément de la définition actuelle de la personne. Un second trait apparaît ultérieurement lors de l'introduction de la notion d'âme qui, principalement dans le christianisme, constitue une étape attestée dans la construction de la personne. D'autres traits sont passés sous silence, par exemple la dimension réflexive induite par la conscience du moi individualisé. Le problème revient à savoir si ce trait de la religion grecque – l'individualité des divinités – participe des prémices du processus historique de constitution de la personne comme fonction psychologique. La trajectoire de l'enquête s'ouvre donc sur une première étape qu'est la définition contemporaine de la personne – comme elle s'était ouverte sur la définition contemporaine du travail. La seconde étape est de déconstruire cette définition pour n'en retenir que des aspects

³⁰⁹ Jean-Pierre Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque », *art. cit.*, p. 355.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 355.

partiels, en fonction d'un premier repérage parmi les données grecques, ici l'individualisation des figures divines. La troisième étape consiste à examiner l'hypothèse des prémices grecques de la fonction psychologique de la personne. Vient ensuite le balayage empirique proprement dit.

En premier lieu, Vernant traite du culte public et de la religion de cité. Des aspects de la personne sont-ils en jeu dans les rapports qu'instaure le culte public entre l'homme et les divinités ? La réponse est négative :

« Dans ce contexte, l'individu établit son rapport avec le divin par sa participation à une communauté. L'agent religieux opère comme représentant d'un groupe, au nom de ce groupe, dans et par lui. Le lien du fidèle au dieu comporte toujours une médiation sociale. Il ne met pas directement en commerce deux sujets personnels, il exprime le rapport qui unit un dieu à un groupe humain. »³¹¹

Si ce n'est pas dans la pratique religieuse dominante que l'on trouve des prémices de la personne, peut-être faut-il les chercher dans des pratiques plus marginales. Deux types de pratiques sont évoqués : le dionysisme et les mystères. Le dionysisme s'adresse à ceux qui ne sont pas directement intégrés à l'ordre social, en particulier les femmes. L'interprétation générale du dionysisme qui est rappelée par Vernant est qu'il s'agit d'une expérience religieuse inversée :

« Ce que le dionysisme apporte en effet aux fidèles [...], c'est une expérience religieuse inverse du culte officiel : non plus la sacralisation d'un ordre auquel il faut s'intégrer, mais l'affranchissement de cet ordre, la libération des contraintes qu'à cet égard il suppose. »³¹²

Le culte de Dionysos est donc culte de délire, de folie, par fusion avec la divinité. Mais à la question qui s'impose dans le cadre du problème envisagé – « Cette fusion avec le dieu est-elle communion personnelle? » – la réponse est claire : « Certainement non »³¹³. Par contre, les cultes de mystères peuvent apporter plus à l'enquête.

« Un mystère constitue une communauté, non plus sociale, mais spirituelle, à laquelle chacun participe de son plein gré par la vertu de sa libre adhésion et indépendamment de son statut civique. Le mystère [...] procure [à l'individu] un

³¹¹ Jean-Pierre Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque », *art. cit.*, p. 356.

³¹² *Ibid.*, p. 357.

³¹³ *Ibid.*, p. 358.

*privilège religieux exceptionnel, une élection qui, l'arrachant au sort commun, comporte l'assurance d'un sort meilleur dans l'au-delà. »*³¹⁴

Si les mystères instaurent entre l'homme et la divinité un rapport plus personnel, leur fonctionnement reste inféodé à « la vertu quasi automatique des formules, des rites, des spectacles »³¹⁵. Aussi, la conclusion est une fois de plus claire :

*« [...] Mais nous n'apercevons nul enseignement, nulle doctrine, susceptible de donner à cette participation affective d'un moment assez de cohésion, de consistance et de durée pour l'orienter vers une religion de l'âme. Au reste, pas plus que le dionysisme, les mystères ne marquent d'intérêt spécial pour l'âme ; ils ne se préoccupent de définir ni sa nature, ni ses pouvoirs. »*³¹⁶

S'agissant du développement ou non d'aspects de la personne dans la religion grecque, le bilan est donc à ce stade négatif. Il est toutefois nuancé sur un point. Le cas du personnage d'*Hippolyte* d'Euripide est particulier puisqu'il porterait « témoignage du lien direct, de l'intimité affectueuse qui peuvent unir une divinité grecque et son fidèle »³¹⁷ (p. 361). L'aspect personnel instauré dans le rapport entre Hippolyte et Artémis est toutefois condamné par la piété grecque ordinaire car elle comporte un élément d'*hubris*. En conséquence « même dans ce cas, les rapports de l'homme et du dieu nous ont paru s'inscrire dans un cadre qui excluait par avance certaines dimensions essentielles de la personne »³¹⁸.

Si les différents aspects de la piété grecque, ordinaires ou exceptionnels, excluent les aspects de la personne, quel sens et quelle valeur donner aux expressions comme « dieux personnels » ? Se retrouve là l'hypothèse qui avait ouvert l'enquête : la présence d'un aspect de la personne dans l'individualisation des dieux grecs. Mais la thèse de Vernant, conséquence de ce qui précède, est que ce type d'expression est illusoire. L'hypothèse est donc écartée. Par delà l'individualisation et l'anthropomorphisme qui caractérise les dieux grecs, il faut lire le fait qu'un dieu « exprime les aspects et les modes d'action de la Puissance, non des formes personnelles d'existence »³¹⁹. Le paradoxe de

³¹⁴ *Ibid.*, p. 358.

³¹⁵ Jean-Pierre Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque », *art. cit.*, p. 359.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 359.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 361.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 361.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 365.

l'usage d'une sémantique de l'individualité pour caractériser des puissances plurielles tient à un trait spécifique de la pensée religieuse et mythique : l'indissociation entre des aspects que nous, moderne, nous distinguons ontologiquement.

*« Une puissance divine traduit toujours de façon solidaire des aspects cosmiques, sociaux, humains, non encore dissociés. Pour un Grec, Zeus est en rapport avec les diverses formes de la souveraineté, du pouvoir sur autrui ; avec certaines attitudes et comportements humains : respect des suppliants et des étrangers, contrat, serment, mariage ; il l'est aussi avec le ciel, la lumière, la foudre, la pluie, les sommets, certains arbres. Ces phénomènes, pour nous si disparates, se trouvent rapprochés dans l'ordonnement qu'opère la pensée religieuse en tant qu'ils expriment tous à leur façon des aspects d'une même puissance. »*³²⁰

Par la suite, l'enquête passe en revue d'autres puissances surnaturelles, en ayant toujours la même question en tête. Le défunt n'a pas pour fonction d'assurer une continuité individuelle par-delà la mort. Le héros n'est pas défini par la continuité de son nom, mais par l'exceptionnalité de ses actes. Ces aspects semblent se rapprocher des problèmes concernant « l'action humaine et son insertion dans l'ordre du monde »³²¹. Néanmoins, ces problèmes trouvent surtout un sens dans le domaine de la tragédie et pas dans celui de la pensée religieuse. Aussitôt déplacée dans ce domaine depuis les cultes et les mythes, la figure du héros change de fonction :

*« Cette mise en question par l'homme grec, à un moment donné de son histoire, de l'homme même : sa place devant le destin, sa responsabilité par rapport à des actes dont l'origine et la fin le dépassent, l'ambiguïté de toutes les valeurs proposées à son choix, la nécessité cependant d'une décision. »*³²²

Il semble donc que le domaine tragique consacre les débuts d'un questionnement sur certains aspects de la personne, notamment sur les actions humaines, sur les choix individuels, etc. Mais ce champ d'investigation sort de l'espace du problème qui porte sur la religion grecque³²³. Et dans le domaine religieux, le héros consacre des exploits qui ne

³²⁰ Jean-Pierre Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque », *art. cit.*, p. 364.

³²¹ *Ibid.*, p. 366.

³²² *Ibid.*, p. 366.

³²³ L'enquête se poursuit cependant à propos de la tragédie dans l'article « Ebauche de la volonté dans la tragédie grecque », in *Psychologie comparative et art. Hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF, 1972, pp. 277-306. Repris dans Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, *op. cit.*, pp. 41-74. Elle porte en particulier sur « la volonté telle qu'elle est la personne vue dans son aspect d'agent, le moi envisagé en tant que source d'actes dont il n'est pas seulement responsable devant autrui

sont jamais « la mise en œuvre d'une vertu personnelle, mais le signe d'une grâce divine » :

*« La légende héroïque ne dit pas l'homme agent responsable, au centre de ses actes, assumant son destin. Elle définit des types d'exploits, des modèles d'épreuve [...]. Rien dans tout cela qui évoque, même de loin, la personne. »*³²⁴

Il reste un dernier point qui peut faire office de réponse positive au problème : c'est celui de l'apparition d'une théorie de l'âme dans une religion marginale, entre le VI^e et le Ve siècle. Deux choses sont relevées par l'enquête : non seulement cette théorie de l'âme contient des éléments qui ouvrent la possibilité d'un développement de la personne, mais en plus, c'est elle qui trouve sa continuité dans la philosophie.

*« A la fois réalité objective et expérience vécue dans l'intimité du sujet, la psuché constitue le premier cadre permettant au monde intérieur de s'objectiver et de prendre forme, un point de départ pour l'édification progressive des structures du moi. »*³²⁵

Vernant qualifie même ce phénomène d'« origine religieuse de la catégorie de la personne »³²⁶. Mais l'origine n'est pas la vérité de la personne, elle ne contient pas en puissance le développement ultérieur d'un processus. Notons que l'usage du terme « origine », n'est jamais métaphysique chez Vernant³²⁷. Une origine est un ensemble de conditions de possibilités, qui manifeste de ce fait une parenté avec le phénomène dont il est question, mais qui s'en distingue toujours. L'origine est partielle et sa signification est autre. En l'occurrence cette origine religieuse a ici deux conséquences : l'affirmation du dualisme âme-corps, qui exclut automatiquement le corps de la personne et de l'individualité du sujet ; l'âme étant divine, elle n'exprime pas la singularité des sujets humains, mais dépasse largement l'individuel. La notion de personne doit donc être infléchie largement pour saisir cette origine grecque partielle :

mais où il se sent lui-même intérieurement engagé », *Ibid.*, p. 43. Autrement dit, si la religion grecque ne connaît pas la fonction psychologique de la personne, on en trouve l'ébauche, dans certains de ses traits, dans la pensée tragique, où la personne, à travers le héros tragique, est mise en question du point de vue de ses actions, de sa volonté et de sa responsabilité. Pourtant, l'enquête sur la tragédie contient une conclusion d'ordre plus négative, car toute l'ambiguïté de la pensée tragique consiste à rappeler que si l'homme a le sentiment d'être la cause de ses actes, il est sans cesse pris dans les plans prévus par les dieux. « Coupée de l'ordre général du monde gouverné par les dieux, la vie humaine apparaît, dans l'œuvre d'Euripide, si flottante et si confuse « qu'elle ne laisse plus de place à une action responsable » », *Ibid.*, p. 74.

³²⁴ Jean-Pierre Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque », *art. cit.*, pp. 367-368.

³²⁵ *Ibid.*, p. 369.

³²⁶ *Ibid.*, p. 369.

³²⁷ Au sujet du rapport de la pensée de Vernant au concept philosophique d'origine, voir *infra*, chapitre 7.

« On voit qu'à cette étape de son développement, la personne ne concerne pas l'individu singulier, dans ce qu'il a d'irremplaçable et d'unique, ni non plus l'homme dans ce qui le distingue du reste de la nature, dans ce qu'il comporte de spécifiquement humain ; elle est orientée, au contraire, vers la recherche d'une coïncidence, d'une fusion des particuliers avec le tout. »³²⁸

S'il y a une solution de continuité entre la personne dans sa définition contemporaine et les aspects repérés dans la religion grecque, il faut prendre garde à ne pas surévaluer cette continuité. Il faut remarquer, à ce sujet, que l'enquête ne mobilise pas un vocabulaire très clair pour exprimer cette continuité partielle et marginale. En effet, tandis que l'étude empirique conclut à une absence de la notion de personne en Grèce, absence nuancée par des aspects partiels de continuité, le vocabulaire semble réintroduire un modèle de la continuité forte. Les termes d'« origine », d'« étape de son développement » transportent avec eux des significations que précisément l'enquête contredit. Cela d'autant plus que cette continuité marginale, induite de l'observation des premières théories de l'âme, est bien contrebalancée par une différence de signification : ces théories ne visent pas la constitution du sujet dans sa singularité, mais l'insertion du particulier dans le tout.

En définitive, cette enquête est assez particulière par le type de problème qu'elle se pose et par la nature des conclusions. Plus qu'une histoire de la personne, elle se présente comme histoire d'une absence de la notion de personne chez les Grecs. Bien sûr, ce point de vue initial nous fait voir, par contraste, plusieurs éléments qui caractérisent la religion et la culture grecque. Mais il importe de questionner le sens d'un tel problème. Peut-être pouvons-nous proposer l'hypothèse d'une enquête conçue uniquement pour les besoins de l'occasion, et dont les enjeux sont perçus par Vernant comme relativement marginaux pour l'helléniste qu'il est. Mais si l'enquête est prise au sérieux, c'est en tant qu'expérimentation qu'elle apparaît. Et le propre d'une expérimentation est qu'elle inclut dans son projet même l'éventualité de conclusions négatives. Ces conclusions expliquent que l'enquête sur les aspects de la personne en Grèce s'arrête là et que la notion de *personne*, longuement travaillée par Meyerson, soit laissée de côté par Vernant³²⁹. Cette notion n'est pas adéquate pour penser la religion grecque. Il convient donc de retenir

³²⁸ Jean-Pierre Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque », *art. cit.*, p. 370.

³²⁹ Nous l'avons dit, la notion de personne est partiellement réintroduite dans les enquêtes sur la tragédie.

surtout le caractère expérimental qui domine dans les enquêtes de Vernant, et qui relève d'une forme de pragmatisme épistémologique. Les notions de *travail* et de *personne*, appliquée expérimentalement au monde grec, ne sont certes pas opératoires. Cependant les enquêtes en question n'en conservent pas moins un intérêt, au même titre que celles ayant des résultats positifs. En l'occurrence, un des intérêts de ces enquêtes, que prouve le choix de Vernant de les éditer dans son recueil de psychologie historique, est de marquer la distance avec le monde grec. Ce faisant, Vernant prend le contre-pied d'une tradition classique étudiant la Grèce dans ce qu'elle a de commun avec le monde moderne. Le geste de négation des continuités est donc un geste fort, militant, qui esquisse une Grèce étrangère à nous jusque dans la façon dont les hommes grecs habitent le monde.

b. Le *colossos* et le concept de signe

Il est un concept, largement discuté et utilisé par Meyerson, qui est encore peu évoqué dans notre enquête. Il s'agit du concept de signe. Ignace Meyerson consacre, dans *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, un chapitre entier à développer sa définition et les usages qui peuvent en être fait dans la perspective de la psychologie historique. Ce concept est peu utilisé par Vernant. De plus, contrairement à la définition donnée par Meyerson, reprise à Ferdinand de Saussure, à savoir que le signe est « le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié »³³⁰, Vernant entreprend plutôt dans l'enquête sur la mémoire un travail analytique distinguant les deux dimensions du signe pour en extraire des significations et atteindre ainsi les fonctions psychologiques. Plus précisément, Vernant déconnecte les formes – les signifiants – des significations – les signifiés – ce qui a pour effet d'octroyer aux deux dimensions du signe des temporalités distinctes : les signifiants perdurent, tandis que les signifiés évoluent en fonction des rythmes des expériences historiques singulières. Au contraire, toute l'entreprise de la linguistique structurale de Ferdinand de Saussure n'est possible qu'à partir d'un geste d'arrêt de toute temporalité. Si bien que le concept de signe n'est utilisé qu'à partir du moment où le temps est suspendu et qu'est pratiquée une coupe abstraite pour établir le système synchronique constitué par une langue. Les phénomènes d'asynchronie entre

³³⁰ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], Paris, Payot, 1979, p. 102. Cité par Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, op. cit., p. 82.

signifiants et signifiés repérés par les enquêtes de Vernant n'émergent que si ces enquêtes visent une compréhension diachronique des phénomènes étudiés, en l'occurrence des fonctions psychologiques.

Pourtant, dans l'enquête sur le *colossos*, intitulée « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* »³³¹, le problème est un peu différent. Il porte directement sur le signe, donc indistinctement sur la forme du *colossos* et sur sa signification référée au système de signes en vigueur dans la pensée religieuse grecque. A cet égard, il s'agit donc très nettement d'une enquête synchronique qui aborde le phénomène indépendamment de ses évolutions possibles.

La détermination du problème doit beaucoup aux perspectives du Colloque sur « Le signe et le système de signes », organisé à Royaumont en 1962 et où Vernant a produit cet exposé. Cette enquête nous semble présenter un intérêt pour deux raisons fondamentales. La première est l'utilisation par Vernant de la conceptualité de Meyerson, qui occupe le présent chapitre. La seconde concerne plus généralement l'épistémologie de Vernant. Jusque là, nous avons rencontré, à propos de l'histoire des fonctions psychologiques en Grèce, deux cas de figure. En premier lieu, s'agissant par exemple du travail, Vernant prenait pour point de départ ce qui constituait une fonction psychologie contemporaine et tentait d'en saisir des contours chez les Grecs, par comparaison avec la modernité et par induction à partir des données grecques sur le travail³³². En second lieu, le point de départ est pris dans les traditions psychologiques et philosophiques : la mémoire est, d'une certaine façon, une fonction psychologique évidente et assez bien connue, jusque là considérée comme catégorie permanente et naturelle de l'entendement humain, mais dont il s'agit maintenant de faire l'histoire, en mettant en suspens notre définition contemporaine de la mémoire. La perspective est donc là aussi comparative. Dans l'enquête présente sur le *colossos*, cette statue-pilier que les grecs plantaient dans le sol ou enterraient, il s'agit d'un troisième cas de figure concernant la détermination du problème de l'enquête. L'hypothèse n'est pas issue, comme dans les deux cas précédents, de

³³¹ Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 325-338. L'article est la transcription d'un exposé fait lors du Colloque sur *Le signe et les systèmes de signe*, organisé par le Centre de recherches de psychologie comparative, Royaumont, 12-15 avril, 1962. Actes non publiés.

³³² Voir supra chapitre 1. L'enquête de Vernant sur la fonction psychologique de la personne prend une forme et des conclusions analogues. Jean-Pierre Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque », art. cit. Dans les deux cas, le travail et la personne, le point de départ est extérieur au monde grec ancien, par conséquent l'enquête est strictement comparative et prend la forme d'une expérimentation qui aboutit, dans les deux cas, à une conclusion largement négative : les hypothèses concernant la genèse éventuelle des fonctions psychologiques du travail et de la personne en Grèce sont infirmées par l'enquête.

connaissances ou représentations contemporaines. Elle est plus directement issue de l'observation empirique et porte plus strictement sur une singularité grecque. L'hypothèse est celle d'une catégorie psychologique – ou fonction psychologique, puisque les deux termes sont ici synonymes – dont nous ne connaîtrions même pas des avatars dans les cultures modernes : celle du double, qui a pour fonction de figurer l'invisible et de communiquer avec le monde des morts. Peut-être cette détermination du problème explique-t-elle en partie l'absence de perspective historique qui rend possible l'usage unifié du concept de signe. Dès lors qu'il ne s'agit pas d'une comparaison à travers le temps, pour comprendre les étapes ou les impasses d'un devenir, il devient moins nécessaire de faire apparaître, au sein de la civilisation grecque ou entre les Grecs et nous, les différences diachroniques, et de les rendre intelligibles. Le problème produit sa propre normativité épistémologique : il ouvre ici l'espace d'une enquête synchronique.

L'analyse du *colossos* est présentée par l'enquête comme une étude de cas dans une perspective plus large qui est de « montrer comment les Grecs ont pu traduire dans une forme visible certaines puissances de l'au-delà, qui sont du domaine de l'invisible »³³³. La forme visible dont il est question, le *colossos*, est conçue comme œuvre, c'est-à-dire comme objectivation matérielle d'une activité mentale propre à la symbolique religieuse :

*« Dans la symbolique religieuse, comme dans toute espèce de symbolique, c'est à travers des formes – et par ces formes – que la pensée construit ses objets. »*³³⁴

La perspective de psychologie historique détermine donc bien la formulation du problème de cette étude de cas. Les données sont ces objets, ces formes, et l'objectif est de reconstituer les fonctions psychologiques qui gouvernent leur construction. Ces formes sont l'aspect visible de l'objet, le signifiant. Elles contiennent, de façon intimement liée, une signification, un signifié. L'ensemble constitue un signe.

« Il y a un besoin d'extérioriser et d'exprimer. Ce besoin est continu et il se traduit par une activité d'expression presque continue. L'expression est d'abord dessin de notre corps, figure du mouvement de nos organes. Et puis, figure, dessin indépendants de nous. Dessin dans l'espace et dans le temps, découpage,

³³³ Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », *art. cit.*, p. 325.

³³⁴ *Ibid.*, p. 325.

*construction. Le dessin d'une forme est généralement assez précis pour que d'emblée on voit à quel groupe de faits elle appartient, et d'autre part aucune forme, aucune extériorisation n'est isolée. Il a des classes, des systèmes de formes. Ces formes et ces systèmes ont un sens, une signification. Signification d'ensemble du système, et signification spéciale attachée à telle forme. Ce sont des signes. »*³³⁵

Nous voudrions montrer que la trajectoire de l'enquête portant sur le *colossos* répond assez strictement à celle esquissée par Meyerson. La fonction du concept de signe, dans cette enquête, est triple. Il permet de traiter ensemble l'objet, sa signification et l'acte constitutif :

*« L'étude du signe nous montre la solidarité étroite de la forme, du contenu et de l'effort spirituel. »*³³⁶

Il permet ensuite de rattacher cet objet/signification à un système symbolique, ensemble plus général faisant office de contexte synchronique, c'est-à-dire de trait général de la culture grecque et de la pensée religieuse³³⁷.

Le point initial est donc une forme : le *colossos*. Sa forme minimale est « quelque chose d'érigé, de dressé »³³⁸, ce qui le distingue d'autres formes (le *bretas*, le *xoanon*). Il est défini, du point de vue de sa forme, par la fixation, l'immobilité.

*« On se le représentera sous deux formes : soit statue-pilier, soit statue menhir, fait d'une pierre dressée, d'une dalle plantée dans le sol, parfois même enterrée. »*³³⁹

L'étape suivante consiste à « préciser la fonction et les valeurs symboliques de ces idoles »³⁴⁰. Pour cela, Vernant fait appel à tout un arsenal de moyens d'observation : des sources archéologiques, des sources épigraphiques et des textes. Il repère plusieurs cas où le *colossos* est connu. Par là même, il opère un travail de seconde main, puisque son

³³⁵ Ignace Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, op. cit., p. 75.

³³⁶ *Ibid.*, p. 119.

³³⁷ Du point de vue de la temporalité, la notion de système symbolique telle qu'elle est envisagée et utilisée dans les enquêtes de Vernant se rapproche beaucoup de la notion de mentalité. En outre, les deux ont la même fonction épistémologique de permettre une référence à un contexte qui est lui-même englobant et synchronique. En ce sens, le geste de référence représente une forme d'explication qui contient à la fois une généralisation et une contextualisation. Un tel usage de l'idée de contexte est assez étranger à la pensée de Vernant qui entreprend au contraire plus généralement une enquête en termes de double interaction entre un objet et son contexte. Nous allons revenir là-dessus dans le chapitre 3.

³³⁸ Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », art. cit., p. 325.

³³⁹ *Ibid.*, p. 326.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 326.

travail est synthétique. Les sources utilisées sont connues par d'autres travaux de première main les ayant analysées en propre. La norme épistémologique qui joue là est celle d'une psychologie historique à la vocation synthétique qui se distingue expressément des travaux des spécialistes et des histoires partielles.

Une première avancée est opérée après l'analyse d'une source archéologique. Elle permet d'isoler une signification :

« Substitué au cadavre au fond du tombeau, le colossos ne vise pas à reproduire les traits du défunt, à donner l'illusion de son apparence physique. Ce n'est pas l'image du mort qu'il incarne et fixe dans la pierre, c'est sa vie dans l'au-delà, cette vie qui s'oppose à celle des vivants comme le monde de la nuit au monde de la lumière. Le colossos n'est pas une image ; il est un « double », comme le mort lui-même est un double du vivant. »³⁴¹

De la forme, point initial qui qualifie le *colossos*, émerge donc un aspect de la fonction : il ne représente pas le défunt, il est son « double » : « A travers le *colossos*, le mort remonte à la lumière du jour et manifeste aux yeux des vivants sa présence »³⁴².

Deux inscriptions épigraphiques de Sélinonte concernant des rituels utilisant des *colossoi* permettent d'avancer dans la délimitation de cette fonction : « Au cours des deux rituels, le *colossos* effectue le passage entre le monde des vivants et celui des morts ». La fonction du *colossos* est donc précisée ainsi :

« Le colossos apparaît, en tant que double, comme associé à la psuchè. Il est une des formes que peut revêtir la psuchè, puissance de l'au-delà, quand elle se rend visible aux yeux des vivants. »³⁴³

Ce lien, un fois effectué, induit un certain nombre de conséquences. Dès lors que la notion de *psuchè* est en jeu, tout un système symbolique est évoqué :

« Colossos et psuchè sont donc, pour le Grec, étroitement apparentés. Ils rentrent dans une catégorie de phénomènes très définis, auxquels s'applique le terme de εἰδωλα (eidola – idole) et qui comprend, à côté de cette ombre qu'est la psuchè et de cette grossière idole qu'est le colossos, des réalités comme l'image du rêve, l'ombre, l'apparition surnaturelle. L'unité de ces phénomènes, pour nous si disparates, vient

³⁴¹ Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », *art. cit.*, p. 327.

³⁴² *Ibid.*, p. 327.

³⁴³ *Ibid.*, p. 329.

de ce que, dans le contexte culturel de la Grèce archaïque, ils sont appréhendés de la même façon par l'esprit et revêtent une signification analogue. Aussi est-on en droit de parler à leur sujet d'une véritable catégorie psychologique, la catégorie du double, qui suppose une organisation mentale différente de la nôtre. »³⁴⁴

Il est donc dans les esprits grecs une catégorie qui organise l'expérience humaine, c'est-à-dire une fonction psychologique, et qui est fondamentalement étrangère à notre esprit. La force de cette catégorie psychologique vient de son omniprésence dans l'expérience. Comme construction singulière de l'esprit grec, elle lui permet d'appréhender, de rendre intelligible une série hétérogène de phénomènes, qui sont pour nous radicalement étrangers les uns aux autres. Est ainsi exprimée la portée de la fonction psychologique : elle permet d'organiser l'existence en rendant le monde intelligible. En ce sens, elle a bien une fonction analogue aux formes *a priori* de la sensibilité, ou aux catégories de l'entendement des philosophes. L'enjeu est important puisque du fait de cette analogie de fonction l'enquête produit une image de l'homme grec dans laquelle la catégorie du double configure le monde, de la même façon que celle de causalité ou de mémoire configurent le nôtre.

Le rattachement du *colossos* à la *psuchè*, puis à la catégorie du double, comme étant le vecteur par lequel les Grecs appréhendent ensemble un certain nombre de phénomènes hétérogènes, permet de circonscrire sa fonction et sa signification :

« Un double est tout autre chose qu'une image. Il n'est pas un objet « naturel », mais il n'est pas non plus un produit mental : ni une imitation d'un objet réel, ni une illusion de l'esprit, ni une création de la pensée. Le double est une réalité extérieure au sujet mais qui, dans son apparence même, s'oppose par son caractère insolite aux objets familiers, au décor ordinaire de la vie. Il joue sur deux plans contrastés à la fois : dans le moment où il se montre présent il se révèle comme n'étant pas ici, comme appartenant à un inaccessible ailleurs. »³⁴⁵

A partir des premières données recensées, l'enquête produit donc son résultat : le *colossos* se rattache à la *psuchè* et ce rattachement permet d'inférer la catégorie du double comme règle de construction de ces *colossos*. Ce sont ensuite des textes qui sont utilisés (Homère, Eschyle, Euripide), non seulement pour confirmer ces résultats, mais aussi pour

³⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », *art. cit.*, p. 330.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 330.

préciser la signification du « double », donc du *colossos* : « le *colossos* réalise toujours, en tant que double, la liaison des vivants avec le monde infernal »³⁴⁶.

C'est à ce stade de l'enquête qu'intervient le concept de *signe*, et il faut noter que le caractère grossier du *colossos*, qui peut n'être qu'une pierre plantée dans le sol, fait voir l'intérêt de ce concept avec d'autant plus d'acuité :

*« Une difficulté se présente cependant. Comment une pierre, façonnée et mise en place par la main des hommes, peut-elle revêtir une signification de double qui l'apparente à des phénomènes psychiques incontrôlables et mystérieux comme la figure de rêve ou l'apparition surnaturelle ? D'où vient qu'une dalle grossièrement taillée puisse, dans certaines conditions, apparaître elle aussi dédoublée, ambiguë, une face tournée vers l'invisible ? En quoi le colossos fait-il si fortement contraste avec le monde des vivants qu'il semble insérer dans le décor terrestre où on l'a dressé, non une simple pierre, un objet familier, mais la puissance même de la mort dans ce qu'elle comporte d'insolite et de terrifiant ? »*³⁴⁷

Le socle qui sous-tend ces questionnements, et qui permettra une réponse est que le *colossos*, à ce stade de l'enquête, n'est plus une forme, un simple objet dans l'univers sensible des Grecs. Il est un signe, donc tout à la fois une forme physique, une signification de « double » et une fonction générale de lien entre vivants et morts. L'application du concept de signe au *colossos* fait donc office d'hypothèse centrale de l'enquête. C'est-à-dire que si cette application est judicieuse, alors l'objet peut être rendu intelligible dans toute l'étendue de ses significations. L'intérêt du concept de signe apparaît ici dans ses effets heuristiques : il rend possible la synthèse conclusive, non seulement en prenant ensemble tous les aspects du *colossos* – forme, signification, fonction – mais aussi en rattachant le *colossos* à un ensemble plus large, contextuel, qui est celui des composantes de la culture grecque :

« La réponse doit être cherchée dans les représentations religieuses qui donnent à la vision du monde des Grecs, par le jeu des correspondances et des oppositions qu'elles établissent entre les divers aspects du réel, ses traits spécifiques. Comme tout signe, le colossos renvoie à un système symbolique général dont on ne peut le

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 333.

³⁴⁷ Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », *art. cit.*, p. 333.

séparer. »³⁴⁸

Ce dernier point peut paraître évident tant il est récurrent dans les sciences sociales depuis l'entre-deux-guerres : tout phénomène humain a une signification en propre, qui reste cependant partielle tant que ce phénomène n'est pas intégré au système dans lequel il s'insère et dont il tire sa signification véritable. Tout phénomène est donc tributaire d'une double analyse : analytique (étudié en lui-même, selon ses composantes et sa signification propre) et synthétique (mis en rapport avec les éléments avec lesquels il fait système). Ici, le système dans lequel s'insère le signe-*colossos* est celui des représentations symboliques de la vie et de la mort chez les Grecs, lui-même partie intégrante de la symbolique religieuse grecque. Le syllogisme est le suivant : si le *colossos* a pour fonction de lier le monde des vivants et celui des morts, et si les représentations distinctives de ces deux mondes relèvent d'un système symbolique abstrait d'oppositions et de correspondances, alors le *colossos* trouve sa signification profonde si et seulement si on le pense à partir de ce système d'oppositions et de correspondances³⁴⁹. C'est précisément ce que fait l'enquête. Elle met à jour, partant du *colossos* et dressant un tableau du système général d'oppositions qui structurent les représentations de la vie et de la mort, les couples qui définissent les traits du *colossos* : sonore/silencieux ; chaud/froid ; souple et plein de sève/rigide et sec, et visible/invisible, l'enquête qualifiant cette dernière opposition de « fondamentale »³⁵⁰.

Mais c'est l'opposition mobile/immobile qui retient pour finir l'attention de Vernant. Elle a donc, dans l'enquête, une fonction importante. Suivant cette opposition, *colossos* et *psuchè* constituent deux pôles opposés. Et suivant l'échelle ainsi dessinée, l'homme se situe dans une position parfaitement médiate :

« Colossos et psuchè s'opposent donc à la démarche de l'homme vivant comme les deux positions extrêmes par rapport à la condition médiate : enracinement dans le sol (colossos) – contact avec la surface du sol (homme vivant) – pas de contact avec la terre (psuchè) ; immobilité totale (colossos) – déplacement progressif pour occuper successivement une série de positions à la surface du sol, le même individu se trouvant à chaque moment en un point et en un seul (homme vivant) – présence

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 333.

³⁴⁹ Nous insistons sur ce raisonnement en forme de syllogisme car il est récurrent dans les enquêtes de Vernant. C'est ce raisonnement, par exemple, qui constitue la trame argumentative justifiant le recours au concept de pensée religieuse. Voir *infra*, chapitre 3.

³⁵⁰ Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », *art. cit.*, pp. 334-335.

*ubiquitaire à travers tout l'espace (psuchè). »*³⁵¹

Cette échelle, structurée sur deux extrêmes que sont le *colossos* et la *psuchè*, permet à Vernant de proposer une hypothèse solide quant à la fonction active et rituelle du *colossos*. Celui-ci, nous l'avons vu, est une des formes que revêt la *psuchè* ; pourtant, entre les deux il y a opposition radicale. Mais il y a aussi la main de l'homme qui fabrique le *colossos* : il y a l'acte. Cet acte, proprement humain, permet de comprendre le lien entre le *colossos* et les phénomènes comme le rêve ou le surnaturel qui sont d'autres figures de la *psuchè* :

*« En enfonçant la pierre dans le sol, on veut fixer, immobiliser, localiser en un point défini de la terre cette psuchè insaisissable qui est à la fois partout et nulle part. »*³⁵²

Ce point est qualifié par Vernant de « valeur opératoire du *colossos* ». Cette expression permet d'isoler un troisième intérêt du concept de « signe » : le signe est forme et contenu à la fois, il s'insère dans un système, et, chose nouvelle, il est performatif en ce sens qu'il est l'expression de l'acte et rappel de cet acte. Il est l'acte lui-même qui transforme le monde.

*« Il sert à attirer et à fixer un double qui se trouve dans des conditions anormales ; il permet de rétablir entre le monde des morts et le monde des vivants des rapports corrects. Le colossos possède cette vertu de fixation parce que lui-même est rituellement fiché en terre. Il n'est donc pas un simple signe figuratif. Sa fonction est tout à la fois de traduire dans une forme visible la puissance du mort et d'en effectuer l'insertion, conformément à l'ordre, dans l'univers des vivants. Le signe plastique n'est pas séparable du rite. Il ne revêt toutes ses significations que par les procédures rituelles dont il est l'objet. Le signe est "agi" par les hommes et lui-même recèle une force active. Il a une vertu efficace. Dans le colossos, la figuration de la puissance du mort, les manifestations actives de cette puissance, la régulation de ses rapports avec l'homme vivant vont de pair. »*³⁵³

Du même coup, la fécondité du concept de signe est généralisée pour ouvrir des pistes de recherche :

« Le signe religieux ne se présente pas comme un simple instrument de pensée. Il ne

³⁵¹ *Ibid.*, p. 336.

³⁵² Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », *art. cit.*, p. 336.

³⁵³ *Ibid.*, p. 337.

visé pas seulement à évoquer dans l'esprit des hommes la puissance sacrée à laquelle il renvoie ; il veut toujours aussi établir avec elle une véritable communication, insérer réellement sa présence dans l'univers humain. Mais en cherchant ainsi à jeter comme un pont vers le divin, il lui faut en même temps marquer la distance, accuser l'incommensurabilité entre la puissance sacrée et tout ce qui la manifeste, de façon nécessairement inadéquate, aux yeux des hommes. »³⁵⁴

Nous avons dit plus haut que le concept de signe nous apparaissait moins essentiel chez Vernant que celui, par exemple, de fonction psychologique. Cette enquête sur le *colossos* semble prouver le contraire, puisque c'est bien lui qui constitue la clé de l'enquête. Sa déclinaison en signifiant et signifié, forme et signification, ou encore en objet et acte, permet d'isoler les données pertinentes de l'enquête, comme c'est sa fonction synthétique qui rend possible le raisonnement, qui consiste en l'examen et la validation de l'hypothèse par référence au système symbolique plus général.

Néanmoins, il est surprenant, au premier abord, que le concept de signe ne soit que rarement employé par Vernant dans ses autres enquêtes. Nous avons vu, par exemple, qu'il était absent de l'enquête sur la Mémoire, de même qu'il est absent des enquêtes ultérieures. De là à conclure à sa marginalité, il n'y a qu'un pas. Mais une hypothèse doit être proposée pour expliquer le différentiel apparent entre l'investissement heuristique que Vernant exprime ici à l'égard du concept, et la rareté de son utilisation dans ses enquêtes. Cette hypothèse se décline en trois points.

En premier lieu, il est probable que l'attachement que Vernant exprime à l'égard du concept soit déterminé par les conditions d'exposition de l'enquête : ce colloque organisé par Meyerson sur le signe. Il paraît évident que ce contexte incite Vernant à placer le concept au cœur de son enquête, et à montrer sa fécondité. Toutefois, cet aspect ne doit pas faire oublier que ce que propose Vernant n'est pas une simple publicité du concept mais bien une enquête rationnelle dans laquelle le concept de signe est opérationnel, comme nous nous sommes efforcés de le démontrer. A cela s'ajoute le fait que les perspectives de l'enquête ne sont pas étrangères aux préoccupations intellectuelles de Vernant à cette époque, en particulier s'agissant de la symbolique religieuse.

En second lieu, on peut induire la fécondité du concept de signe de la forme spécifique de l'enquête sur le *colossos* qui est une étude de cas. En ce sens, contrairement,

³⁵⁴ Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », *art. cit.*, p. 338.

par exemple, à l'enquête sur la mémoire, les sources sont beaucoup plus limitées et homogènes puisqu'il s'agit d'objets ayant tous une forme commune. Aussi, puisque le signe est la totalité englobant une forme et un contenu, le concept est plus aisément utilisable ici que lorsque les données sont plus hétérogènes *a priori*.

Enfin, en troisième lieu, et en corolaire du point précédent, l'acte synthétique porte, ici, sur des cas relativement homogènes et qui ne présentent pas de changement observable. Autrement dit, l'usage du concept de signe est ici tributaire d'un problème posé uniquement synchroniquement. La variabilité du phénomène dans le temps n'est absolument pas questionnée. Or, nous l'avons vu pour les enquêtes sur la mémoire et sur le travail, et nous le verrons plus précisément par la suite, le questionnement diachronique est central et récurrent chez Vernant. Et plus précisément, ce questionnement diachronique exige de déconstruire le signe, ou plus simplement d'écarter le concept, puisque la synthèse qu'il opère contraint à penser ensemble forme et contenu, c'est-à-dire à penser uniquement dans la synchronie. Le geste d'isoler une asynchronie entre les formes et les significations, central dans l'enquête sur la mémoire, rend obsolète le concept de signe. Ce-dernier n'a donc que peu d'intérêt pour une enquête historique qui instaure un différentiel de temporalité entre les formes et les significations.

Le concept de signe est donc relativement marginal chez Vernant pour qui, à la suite de Gernet, les synthèses doivent porter sur des évolutions. Le signe a pour condition théorique d'arrêter le temps, et donc de faire porter l'enquête, soit sur un cas particulier, soit sur un objet ayant la permanence d'un trait culturel systémique. Et il n'est pas anodin qu'il trouve son lieu d'invention théorique dans la linguistique structurale qui a pour norme épistémologique d'aborder l'étude de la langue en fonction d'une coupe transversale et synchronique.



En dépit de la rareté chez Vernant des usages du concept de signe, cette enquête sur le *colossos* exprime certaines préoccupations intellectuelles analogues à celles structurant les enquêtes contemporaines. En particulier, il faut insister sur un enjeu sous-jacent à cette enquête : elle relève largement de la norme épistémologique de la mise à

distance du monde grec, que nous avons déjà rencontrée, et qui est aussi un effet crucial de l'enquête sur la personne en Grèce. Cette norme était posée *a priori* dans les enquêtes sur le travail et consistait à éviter l'anachronisme, donc à dépasser un obstacle épistémologique. Nous en avons fait la généalogie intellectuelle en la référant à la psychologie historique et à son appréhension des fonctions psychologiques. Cette norme épistémologique est, chez Meyerson, un préalable à l'enquête : c'est une garantie de sa scientificité.

Cependant, si chez Meyerson cette norme est un principe *a priori*, les choses sont plus complexes dans les enquêtes de Vernant. Il y a certes une norme *a priori* de distanciation, qui s'exprime dans la prudence à l'égard des catégories contemporaines³⁵⁵. Mais cette norme est renforcée, à un autre niveau, par ce qui apparaît comme résultat des enquêtes. Considérons-nous le monde grec comme origine de notre monde ? Vernant prend l'hypothèse au sérieux et expérimente. Les enquêtes sur le travail et sur la personne, comme l'enquête sur la mémoire, relèvent de cette expérimentation de la continuité. Force est de constater que les hypothèses de continuité ne passent pas l'épreuve de l'enquête empirique. La norme épistémologique de la différence prend donc une double forme. Comme principe *a priori*, elle s'exprime chez Vernant par la prudence à l'égard des évidences de notre vocabulaire et de nos représentations. Comme résultat des enquêtes, elle s'impose scientifiquement, preuve à l'appui. La norme de la différence est renforcée.

Nous avons vu, aussi, que la détermination du problème de l'enquête sur le *colossos* répondait à un schéma non encore rencontré : celui du repérage d'une fonction psychologique ou d'une catégorie psychologique qui n'appartient qu'au monde grec, « qui suppose une organisation mentale différente de la nôtre »³⁵⁶. C'est sur ce dernier point que nous voudrions insister. Il y a un certain automatisme, dans le rapport aux sociétés du passé, qui pose le problème de l'altérité tout en conservant certains traits de l'évolutionnisme. Etablir que les sociétés du passé sont autres prend souvent la forme d'une analyse de ce qu'elles n'ont pas et que nous avons, ou de l'analyse de formes antérieures de ce que nous avons. Dans les deux cas, la progression vers nous est comme maintenue, toujours rendue possible. Elle n'est plus affirmée, mais elle n'est pas encore infirmée. Or, dans l'enquête sur le *colossos*, Vernant dessine un esprit grec qui est certes

³⁵⁵ Les introductions des enquêtes sont éloquentes à ce titre puisque toutes, quasiment, commencent par suspendre les mots, les significations et les catégories.

³⁵⁶ Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », *art. cit.*, p. 330.

autre, mais l'enjeu est plus profond que cela. Car cette catégorie psychologique du double n'est pas un précurseur de quelque chose que nous avons. C'est une fonction psychologique dont la portée dans l'expérience grecque a été signalée comme centrale, mais qui nous est proprement étrangère, ce qui n'était pas le cas, par exemple, pour la mémoire, ou pour d'autres aspects. L'effet d'une telle étude, d'une telle découverte dirions-nous, est plus fort encore que les effets produits par la psychologie historique lorsqu'elle traite des fonctions psychologiques que nous connaissons. Suivant les trajectoires d'enquête proposées par la psychologie historique de Meyerson, trois types de conclusions sont possibles. L'étude d'une fonction psychologique dans le passé peut conclure soit à son absence – c'est le cas du travail et de la personne en Grèce – soit à une forme autre – c'est le cas de la mémoire – soit à la saisie d'un moment crucial de sa construction – ce qui sera le cas, nous le verrons, pour certains cadres de la pensée rationnelle. Or, avec l'enquête sur le *colossos*, nous sommes en présence d'une conclusion d'un autre ordre, qui manifeste l'altérité, non pas négativement par ce que nous avons et qu'ils n'ont pas, mais positivement par ce qu'ils ont et que nous n'avons pas : une fonction psychologique, dominante dans le monde grec, et qui a proprement disparue. Dès lors, c'est tout le vocabulaire de l'option historique et culturelle qui s'impose. L'enquête produit un regard éloigné qui permet pourtant un retour d'intelligibilité sur les formes culturelles contemporaines et la façon que nous avons de les penser : ce que nous sommes est le résultat non pas d'un progrès linéaire mais d'une sélection progressive et buissonnante d'options diverses parmi d'autres.

Une conséquence de cette enquête est donc de révéler un aspect de la conception historique de Vernant. Parmi les options humaines, certaines durent, certaines évoluent vers d'autres formes, mais d'autres disparaissent. Lorsque la comparaison porte sur un aspect que nous connaissons, ses analyses établissent certes une différence, mais laissent la possibilité d'entrevoir l'évolution des traits d'une époque à une autre – comme dans le cas de la mémoire, ou des aspects partiels et marginaux de la personne. Ici, ce que l'enquête permet d'entrevoir est une option historique qui a dans l'expérience grecque la même portée que le concept d'homme pour l'humanisme, ou que le concept de travail pour les sociétés industrielles, mais qui a disparu à un moment donné de l'histoire. En ce sens, les grecs ne sont pas précurseurs, ils sont autres, au sens où ils possèdent des moyens que nous n'avons pas pour habiter le monde. Le regard du psychologue historien se fait regard d'ethnologue.

Avant de clore ce chapitre, il convient de revenir sur un aspect déjà relevé de la pensée de Vernant et du déploiement de ses enquêtes : la relative inadéquation entre certaines catégories conceptuelles et le projet théorique ouvert par les enquêtes et leur normativité épistémologique. Ce fait a surtout été signalé dans l'usage que Vernant, à la suite de Meyerson, fait du concept de fonction psychologique. Ce concept se situe précisément dans un flou intermédiaire entre la stabilité et l'instabilité. Du point de vue d'une certaine épistémologie, il se situe donc à mi-chemin entre l'intelligible, c'est-à-dire le permanent, et l'inintelligible, c'est-à-dire le devenir. A cet égard, dès lors que le curseur de l'enquête se déplace vers le devenir, il est inévitable de ne produire en guise d'intelligibilité qu'une énonciation purement singulière. Mais nous avons vu, avec Gilbert Simondon, que le problème réside précisément dans la permanence, depuis Aristote, d'une ontologie de l'être qui fausse la donne. Dès lors qu'une ontologie du devenir s'impose, l'opposition entre le stable et l'instable, qui recouvre du point de vue épistémologique l'opposition entre intelligible et l'inintelligible, est une aporie. Pour en sortir, il faut un instrument qui permette de penser un certain degré de stabilité contenant en même temps un certain potentiel de changement. C'est précisément la signification du concept de fonction psychologique. Mais le mot manque à Meyerson et à Vernant pour accélérer les choses, pour rendre l'aporie plus visible. Il en résulte un certain tâtonnement conceptuel qui s'exprime dans l'enquête par le double jeu, structurant et structuré à la fois, de la fonction psychologique. Le concept de métastabilité, élaboré par Simondon, peut justement remplir ce rôle.

Cette relative ambiguïté du positionnement épistémologique de Vernant est un indice fort de son projet intellectuel, ainsi que de son insertion dans un contexte particulier, celui d'une sortie de la tradition intellectuelle occidentale³⁵⁷. Il est aussi l'indice d'un intérêt particulier pour l'historicité de l'homme, des sociétés et des cultures, qui guide la normativité épistémologique vers une pensée de la métastabilité. En d'autres termes, le concept de fonction psychologique, dès lors qu'il est compris comme métastable, induit un type d'enquête où la diachronie et la synchronie vont nécessairement tenter de s'articuler. A cet égard, l'expérimentation de l'analyse structurale, dont nous allons tenter de comprendre les enjeux épistémologiques, prend une forme particulière. Comme nous l'avons compris en analysant l'enquête sur le *colossos*, la perspective diachronique implique un écart par rapport à une pensée de la structure qui exige la

³⁵⁷ Sur ce dernier point, voir *infra*, chapitre 7.

synchronie. C'est à délimiter et circonscrire cet écart que nous allons maintenant nous consacrer.

Chapitre 3 : L'expérience de l'anthropologie

Nous allons poursuivre, dans ce chapitre, notre enquête sur la normativité épistémologique de Vernant, en nous focalisant sur l'expérimentation qu'il fait des instruments de l'anthropologie structurale. La comparaison va porter de façon privilégiée sur l'analyse structurale telle qu'elle est théorisée et pratiquée par Claude Lévi-Strauss. Le point clé de cette comparaison est constitué de l'article célèbre de Jean-Pierre Vernant, intitulé « Le mythe hésiodique des races »³⁵⁸, publié en 1960, qui constitue la jonction entre une psychologie historique attentive, comme son nom l'indique, à l'historicité des phénomènes humains, et une anthropologie structurale qui exige une suspension de l'historicité pour tenter de saisir des structures, des invariants et des systèmes de transformation.

A bien des égards, ce que nous avons établi jusque là comme étant la normativité épistémologique de Vernant constitue un terrain favorable à l'expérimentation de l'analyse structurale. Le terrain est favorable d'abord par une proximité conceptuelle issue d'une culture commune qui est celle des sciences sociales et humaines de l'entre-deux-guerres, à partir du projet durkheimien. En effet, Vernant et Lévi-Strauss se situent tous deux dans la lignée de ce projet, bien qu'ils envisagent des chemins assez divergents. A un terrain théorique s'ajoute un ensemble d'objets analogues : c'est à propos du mythe et de la fondation d'une science des mythes, que le projet de Vernant rencontre l'analyse structurale.

Mais disant cela, nous sautons quelques étapes qu'il conviendra d'étudier avant d'entrer de plain-pied dans le mythe des races. Ces étapes préliminaires vont nous permettre de rencontrer en particulier Georges Dumézil, envers qui Vernant se dit redevable en particulier pour l'élaboration du concept de pensée religieuse qui tient une place centrale et durable dans la pensée de l'helléniste³⁵⁹. Ce concept, nous allons en parler, s'articule de façon indissociable aux concepts de système symbolique et d'opérateur symbolique, qui permettent à Vernant d'entrer dans la pensée grecque, de la traduire et de la comprendre. Avec ce réseau conceptuel, Vernant tente de construire une

³⁵⁸ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *art. cit.*, 1960, pp. 21-54.

³⁵⁹ Sur la place durable de ce concept tout au long de la pensée de Vernant, voir *infra*, chapitre 6. Outre un lien intellectuel, c'est aussi un lien d'amitié qu'ont partagé très tôt les deux hommes.

synthèse de cette pensée grecque archaïque, résumant par là le contexte commun aux fonctions psychologiques que nous avons évoquées jusqu'ici. Par rapport aux enquêtes sur les fonctions psychologiques, les enquêtes que nous allons analyser dans les débuts de ce chapitre opèrent toutefois un saut en généralité. Car la pensée religieuse constitue le cadre général, à la fois intellectuel, psychologique et verbal, qui englobe, dans les contextes archaïques et classiques, les fonctions psychologiques. Puis, dans l'enquête sur le mythe hésiodique, le concept de pensée religieuse englobe la pensée mythique en lui fournissant ses opérateurs logiques spécifiques.

La seconde partie de ce chapitre – les parties 2 et 3 – tentera de mettre en lumière dans le détail l'expérimentation de l'analyse structurale par Vernant. Mais si nous parlons d'expérimentation, c'est bien parce qu'il ne s'agit pas d'une application pure et simple. Au contraire, l'enquête de Vernant constitue un milieu épistémologique, déjà largement structuré par la psychologie historique de Meyerson, de même que par le concept de pensée religieuse de Dumézil. Aussi, les instruments de l'analyse structurale vont se déployer dans ce milieu suivant des modalités particulières qu'il importera de rendre intelligibles.

Plus particulièrement, le problème de notre enquête dans ce chapitre peut se formuler comme suit : les instruments de l'analyse structurale exigent que le problème de l'enquête soit posé dans la synchronie. Or, l'usage de ces instruments est expérimenté par Vernant pour résoudre des problèmes posés dans la diachronie³⁶⁰. Que se passe-t-il alors ?

Notre hypothèse pour répondre à ce problème s'inspire d'un fait que nous avons déjà signalé dans le chapitre précédent. Penser l'historicité des phénomènes exige de dépasser une opposition binaire, ici l'opposition diachronie-synchronie, pour tenter de les articuler. Nous allons donc montrer que l'expérimentation par Vernant de l'analyse structurale, dès lors qu'elle se présente comme usage d'outils synchroniques pour résoudre des problèmes diachroniques, relève d'une sortie de l'aporie binaire constituée des deux termes, de la même façon que le concept de fonction psychologique constitue une sortie de l'aporie binaire entre le stable et l'instable. Et ces deux oppositions se

³⁶⁰ Contrairement au problème du *colossos*, qui était bien synchronique et qui permettait ainsi un usage quasiment automatique du concept de signe, les problèmes posés par le mythe hésiodique des races et par le couple de divinité Hestia-Hermès, contiennent, chacun à leur manière, une dimension diachronique. Celle-ci n'est certes pas évidente. Il ne suffit pas de dire que ces enquêtes portent sur une évolution pour tout dire de leur diachronie. En l'occurrence, ce n'est pas directement d'évolution qu'il s'agit dans l'enquête sur le mythe des races.

recouvrent jusqu'à un certain point. En ce sens, la familiarité de Vernant avec la psychologie historique de Meyerson rend bien possible le dépassement du couple diachronie/synchronie et en constitue un terrain favorable. Autrement dit, le projet d'une psychologie historique conditionne et rend largement possible l'expérimentation par Vernant de l'analyse structurale. En retour, cette expérimentation infléchit largement le projet initial, jusqu'à rendre plus marginale la conceptualité de Meyerson. Cependant, cette conceptualité, par le double jeu que nous tentons de décrire entre terrain favorable et infléchissement, continue durablement à structurer les problèmes que Vernant envisage, mais de façon plus sous-jacente. Plus précisément, nous allons voir, dans ce chapitre et dans les suivants, que la conception non formulée mais bien présente de la métastabilité est un enjeu central de la philosophie de l'histoire de Vernant, depuis la psychologie historique jusqu'à son anthropologie historique.

1. Le concept de pensée religieuse

a. Une esquisse précoce contre des obstacles épistémologiques

L'article publié par Vernant qui va nous intéresser ici n'est pas une enquête. Il s'agit d'un compte rendu critique, dense et précis du livre de Louis Moulinier, *Le Pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*³⁶¹. Dès lors, le texte de Vernant ne peut s'appréhender de la même façon que le résultat d'une enquête. Le problème dont il est question n'est pas le sien ; ou plutôt, Vernant questionne le problème et la méthode élaborés par Louis Moulinier. La dimension critique de ce compte rendu permet toutefois d'aborder certains points significatifs du point de vue de la normativité épistémologique de Vernant. En particulier, l'analyse de ce texte va nous permettre de dégager deux types de conclusions : certaines exigences épistémologiques durables de la pensée de l'historien, qui sont autant de lignes de conduite définitoires de ses questionnements et de ses enquêtes ; une conceptualité singulière, celle d'une

³⁶¹ Louis Moulinier, *Le Pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1952. Jean-Pierre Vernant, « Le Pur et l'impur », in *L'Année sociologique*, Troisième série, Paris, 1953-1954, pp. 331-352. Repris dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, op. cit., pp. 121-140.

sociologie du religieux rattachée aux enseignements des sciences sociales durkheimiennes de l'entre-deux-guerres, dont les concepts de *symbolique* et de *pensée religieuse* sont les éléments centraux, et qui permet de construire des schèmes d'intelligibilités répondant aux exigences épistémologiques susdites.

Par souci de clarté, deux problèmes doivent être distingués : celui de Moulinier et celui de Vernant. Il est question, ici, des représentations du pur et de l'impur dans la pensée grecque. Les deux problèmes se situent dans le large espace qu'est celui de l'étude des représentations, mais au sein duquel les deux auteurs ouvrent des perspectives différentes. Ces différences justifient précisément la dimension critique du texte de Vernant. En l'occurrence, la critique de Vernant s'inscrit dans un registre particulier, qui n'est pas celui du vrai et du faux, mais celui de la mauvaise méthode. Le registre du vrai et du faux polariserait la critique sur les données relevées et sur l'économie de la preuve mise en œuvre par l'historien. Il en est autrement ici, puisque la critique porte sur l'interprétation des données opérée par Moulinier et non pas sur les données elles-mêmes. Cela signifie que le procès engagé par Vernant vise la façon dont Moulinier pose le problème et, plus précisément, sur ses positions épistémologiques et sur les concepts qu'il utilise. Un résumé sommaire du point de vue de Vernant serait que Moulinier pose mal le problème et utilise sans le savoir des catégories non pertinentes pour parler des représentations du pur et de l'impur chez les Grecs.

Vernant construit son compte rendu comme suit. Dans un premier temps, il produit un résumé du texte de Moulinier, étape par étape, en en rappelant les principaux arguments. Ensuite, après une transition en forme de courtoisie rhétorique, il s'attaque aux thèses de Moulinier en en détruisant tour à tour les positions.

Le premier point, relevé par Vernant, est que Moulinier fait œuvre d'historien consciencieux qui « a voulu aborder ces notions [le pur et l'impur] sans aucun esprit de synthèse, en se gardant de les interpréter d'après nos propres conceptions ou en fonction d'idées attestées chez d'autres peuples »³⁶². Cette exigence a pour conséquence, chez Moulinier, la reconnaissance d'une diversité « qui décourage toute théorie d'ensemble »³⁶³.

³⁶² Jean-Pierre Vernant, « Le pur et l'impur », *art. cit.*, p. 121.

³⁶³ *Ibid.*, p. 121.

L'analyse de Moulinier prend donc la forme d'un suivi strictement empirique des données sur un plan diachronique. Vernant, en introduisant son compte rendu par cette exigence épistémologique de la défiance à l'égard de nos propres conceptions, met en évidence le point crucial par lequel va s'insérer sa critique. Selon lui, la position épistémologique de Moulinier repose sur une fausse alternative : soit on opère avec esprit de synthèse et cela a pour conséquence d'user de catégories préconçues, nécessairement anachroniques donc fausses ; soit on opère en suivant le plus précisément possible les sources, donc les faits, et on fait de l'histoire de façon scientifique. La fausse alternative est d'opposer le couple esprit de synthèse-anachronisme et le couple faits-vérité. Toute l'argumentation de Vernant repose sur la critique, cryptée et subtile, de la première association entre esprit de synthèse et anachronisme. Vernant montre, tout au long de son article, qu'un esprit de synthèse est plus efficace, du point de vue de l'intelligibilité produite, qu'un pur suivi des données empiriques, à la condition que l'esprit de synthèse porte précisément sur ces données, et non sur des idées préconçues ou sur des prénotions comme dirait Durkheim³⁶⁴. Le débat est ici strictement épistémologique et porte sur le statut de la généralisation en histoire : pour Moulinier toute montée en généralité induit une distorsion des données qui les fait entrer de force dans une synthèse. Pour Vernant, la montée en généralité peut se faire à partir de la diversité des données, sans pour autant les trahir, à condition de respecter cette diversité, y compris lorsqu'elle contient la contradiction.

Et Vernant va plus loin encore, en montrant que la prudence excessive de Moulinier à l'égard des catégorisations synthétiques repose sur une idée fausse de la logique : sur une conception anhistorique de la logique et de la pensée. Pour Moulinier, s'il y a contradiction avérée dans les sources, il n'est pas possible de construire de catégorie qui puisse synthétiser les activités mentales en jeu puisque la catégorie synthétique, relevant de la logique, ne supporte pas de contenir la contradiction en elle-même. Pour Vernant, s'il y a contradiction avérée, il faut construire un concept synthétique, exprimant les activités intellectuelles en jeu, et qui comprend la contradiction comme donnée : c'est le concept de pensée religieuse qui préfigure ici l'idée de pensée mythique, de raison du mythe – et le choix de publier cet article dans le recueil où paraît l'article théorique de Vernant « Raison du mythe »³⁶⁵ est significatif.

³⁶⁴ Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* [1894], Paris, PUF, 2005, pp. 31-34.

³⁶⁵ Jean-Pierre Vernant, « Raison du mythe », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, op. cit. , pp. 195-250.

Toujours dans les premières pages de l'article, Vernant résume les propositions de Moulinier sur la notion grecque de pureté. Tout d'abord, concernant la période homérique, la thèse de Moulinier est que « l'homme est pur quand il est propre »³⁶⁶. Les notions de pur et d'impur n'ont de valeur que positive, physique, et « pour l'essentiel, la recherche de la propreté traduirait un souci d'hygiène »³⁶⁷. Chez Hésiode la propreté exigée lors des cultes « prend plus nettement une valeur morale comme témoignage d'obéissance à la volonté des dieux »³⁶⁸. Il n'y aurait donc aucune signification religieuse aux notions de pur et d'impur.

Ensuite, s'agissant de la période archaïque (VIIe-VIe siècles), une évolution est repérée : émerge l'idée de la souillure du meurtrier et de l'impureté de la mort. Et Moulinier insiste sur ce repérage, car son problème est de questionner l'hypothèse du surgissement d'une conception nouvelle de la souillure à l'époque archaïque. La notion d'impur, par l'idée de souillure, gagne en abstraction, ce qui a des conséquences pratiques avec l'apparition de sacrifices purificateurs dans le domaine du meurtre. Une hypothèse a été proposée par Gustav Glotz à ce sujet :

*« C'est à cette époque seulement que se constitue la notion religieuse de la souillure, pour répondre dans une période de crise à un besoin de justice non satisfait. »*³⁶⁹

Mais Moulinier refuse cette hypothèse. Pour lui :

*« [...] la souillure continue à être conçue très matériellement. C'est toujours une tache qu'efface le sacrifice purificateur. Simplement, cette matière, devenue plus subtile, pénètre désormais des êtres nouveaux : par exemple le cadavre. »*³⁷⁰

Au Ve siècle, les choses changent encore puisqu'une multiplication des circonstances où s'imposent les sacrifices purificateurs est constatée. Ceux-ci prennent en outre des formes très diverses.

« Ce foisonnement de formes marque-t-il, dans la sensibilité religieuse du Grec, une hantise de la souillure ? On l'a supposé. L'auteur ne le croit pas. Dans la religion

³⁶⁶ Jean-Pierre Vernant, « Le pur et l'impur », *art. cit.*, p. 122.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 122.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 122.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 123.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 123.

*officielle, la recherche de la pureté ne joue qu'un rôle secondaire : elle est un moyen, une préparation, non une fin. »*³⁷¹

Seul le cas de la mort violente et de l'homicide a un caractère particulier :

*« La communauté se sent menacée par la souillure et [...] se manifeste une sorte d'angoisse de sa contagion. [...] La souillure est bien ici [...] une puissance de contagion qui exige de la cité une vigilance inquiète. »*³⁷²

Pour préciser ce point, Moulinier déplace son analyse depuis les rites vers le vocabulaire et les intentions qui s'y expriment. Il remarque que « la tache, outre les mains et le corps, atteint l'esprit [...] et peut même se confondre avec la personne du meurtrier »³⁷³. Plus encore, la souillure peut résider, non plus dans la personne du meurtrier, mais chez le mort, dans son désir de vengeance. « Purifier l'impureté ne consisterait pas à laver la tache du coupable, mais à apaiser le ressentiment du défunt »³⁷⁴.

A partir de là, Vernant résume les étapes du raisonnement de Moulinier par une succession de difficultés à surmonter. Si l'on questionne l'idée d'intention criminelle, on se trouve face à une diversité d'interprétation. « Il y a des cas de meurtre qui ne paraissent entraîner aucune impureté »³⁷⁵. Certains meurtres, notamment sont le fruit de la malchance. Mais là, surgit un nouveau paradoxe : « cette même malchance sera interprétée à d'autres moments comme la preuve d'une souillure : elle dénoncera chez celui qui joue de malheur la présence d'une impureté criminelle »³⁷⁶. En conclusion :

*« A travers les mots, pas plus qu'à travers les rites, nous ne saisissons donc une notion simple et univoque de la souillure. Elle se présente comme une tache matérielle, et aussi bien comme un être invisible. Elle est à la fois objective et subjective, une réalité extérieure à l'homme et intérieure à lui [...]. Comment comprendre une pensée aux aspects si contradictoires ? »*³⁷⁷

A ce stade apparaît pour Vernant le nœud du problème. Il le formule ainsi :

« L'auteur ne croit pas nécessaire de supposer chez les Grecs des structures de

³⁷¹ Jean-Pierre Vernant, « Le pur et l'impur », *art. cit.*, p. 124.

³⁷² *Ibid.*, p. 124.

³⁷³ *Ibid.*, p. 124.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 125.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 125.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 126.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 126.

*pensée différentes des nôtres. L'esprit humain reste le même. Simplement il faut se garder de chercher une unité logique dans des représentations où s'exprime d'abord un tourment : la souillure est dans tout ce vers quoi se porte l'inquiétude. »*³⁷⁸

Ce nœud semble donc résider dans la façon dont Moulinier conçoit le monde mental et sa verbalisation. Si aucune catégorie synthétique n'est adéquate du fait de la diversité et de l'apparente contradiction entre des représentations et du vocabulaire, c'est que pour lui, le monde mental doit répondre à l'exigence rationnelle de non-contradiction. En l'occurrence, il y a derrière ce postulat une définition anachronique, en forme de pétition de principe concernant le monde des représentations. Le vocabulaire utilisé par Vernant est significatif : il s'agit bien de l'esprit humain, mais les structures de cet esprit ne sont pas celles de la logique non-contradictoire ; l'esprit humain est aussi un monde d'affects et en ce sens sa compréhension historique ne doit pas passer outre le fait que des représentations verbalisent de l'affect et ici, justement, il est question d'inquiétude et de tourment. La fonction de l'esprit humain mise en évidence par Vernant n'est pas de fournir une intelligence rationnelle et non contradictoire du monde. Elle est, plus largement, de rendre le monde habitable pour des esprits guettés par l'inquiétude. Or, selon cette conception, l'intelligence rationnelle du monde est comme une option parmi d'autres, option certes inventée par la raison grecque dont la modernité a fait sa spécialité, mais qui n'est pas la seule.

Si l'on déroule ces éléments, la critique de Vernant contre Moulinier prend une tournure nouvelle. Elle s'est ouverte sur le plan épistémologique par la fausse alternative entre synthèse et empirisme. On a vu comment Vernant déboutait cette fausse alternative. Nous voyons maintenant comment l'empirisme affiché de Moulinier masque en réalité une position idéologique exprimant une conception unifiée et univoque de l'esprit humain. Le repérage par Moulinier des données concernant le pur et l'impur fait voir une diversité et des contradictions. Or, la contradiction ne peut entrer dans un schéma synthétique que si celui-ci relève d'une conception de l'esprit comme exprimant la raison, c'est-à-dire comme ne supportant pas la contradiction.

« Or, non seulement L. Moulinier a voulu, au départ, réduire [la notion de souillure] à une notion, qui nous paraît étroite, de saleté physique, mais son livre est dans

³⁷⁸ Jean-Pierre Vernant, « Le pur et l'impur », *art. cit.*, p. 126.

*l'ensemble dirigé contre les théories qui se sont efforcées de replacer la notion de souillé, avec ses aspects contradictoires, dans le contexte d'une pensée religieuse. »*³⁷⁹

Vernant en conclut qu'« au terme du travail de L. Moulinier, le problème des rapports de la souillure avec les dieux, de la « parenté » entre l'impur et le sacré, reste, nous semble-t-il, entièrement posé »³⁸⁰. Ceci justifie qu'il reprenne problème à partir de trois arguments.

Le premier concerne la diversité des plans sur lesquels joue la notion de propreté. Cette notion, considérée uniquement sur le plan physique par Moulinier, joue en fait sur deux plans : le plan physique, mais aussi le plan religieux. En filigrane, ce que reproche Vernant à Moulinier est précisément le fait de séparer ces deux plans qui dans l'esprit des Grecs ne sont pas séparables. Penser la propreté et la saleté uniquement sur le plan physique relève d'un découpage moderne du monde. Au contraire, dans la Grèce ancienne, « la souillure matérielle ne se définit pas en fonction d'un souci d'hygiène, mais par rapport à une conception religieuse du monde »³⁸¹. En conséquence, « la saleté, au sens où l'entend L. Moulinier, ne permet pas de comprendre ce que le Grec appelle souillure »³⁸².

Le second argument, complémentaire du premier, est que pour qu'une notion puisse jouer en même temps sur plusieurs plans, il faut comprendre en elle sa dimension symbolique. « L. Moulinier raisonne comme si le sale était une propriété de certaines choses, une sorte de qualité absolue dont l'évidence s'imposerait en toute circonstance »³⁸³. Vernant rappelle l'exemple du sang. Le sang en lui-même n'est ni pur ni impur. Le sang qui circule dans nos veines signifie la vie. Dès qu'il est répandu au sol, il souille. Or :

*« Si le sang apparaît comme une saleté et comme une souillure, c'est que, répandu dans certaines conditions, il signifie le meurtre, la mort, et qu'il appartient ainsi à un domaine du réel opposé à la vie, dangereux pour les vivants. »*³⁸⁴

C'est bien la dimension symbolique du sang qui conduit à la notion de souillure ; ce n'est pas le sang en lui-même, c'est ce qu'il exprime indirectement.

³⁷⁹ Jean-Pierre Vernant, « Le pur et l'impur », *art. cit.*, pp. 126-127.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 128.

³⁸¹ *Ibid.*, pp. 129-130.

³⁸² *Ibid.*, p. 129.

³⁸³ *Ibid.*, p. 129.

³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 130-131.

Prendre en compte la souillure comme dimension symbolique signifie, selon Vernant, rapporter la saleté « physique » à autre chose qu'elle-même, en l'occurrence à un système religieux de pensée. La thèse est la suivante :

« Une « salissure » apparaît comme un contact contraire à un certain ordre du monde en ce qu'il établit une communication entre des réalités qui doivent demeurer bien distinctes. »³⁸⁵

Et Vernant de rappeler une série d'exemples où « le dégoût physique de ce qui est senti comme sale traduit en même temps la crainte religieuse d'un contact interdit »³⁸⁶. Le concept de symbolique a ici une fonction claire, il désigne le moyen mental par lequel une notion joue sur plusieurs plans – ici le physique et le surnaturel. Par exemple, Vernant reproche à Moulinier la thèse suivant laquelle les souillures ne sont pas des *daimones* invisibles, mais des réalités très concrètes. Or, c'est une conception moderne qui instaure l'exclusivité des plans : si la souillure est une réalité concrète, elle ne peut pas être en même temps une réalité surnaturelle, puisque sa matérialité suffit à la rendre intelligible. Mais c'est sans compter, précisément, sur la dimension symbolique de la souillure qui lui permet, sans aucun problème logique puisque nous sommes par-delà la logique, de jouer sur les deux plans, d'être à la fois réalité visible et *daimones* invisible.

« Et la purification, à travers des opérations matérielles, vise à produire un résultat sur un autre plan que celui de ses effets sensibles. [...] En bref, il s'agit de réalités et d'opérations qui ont une valeur symbolique. Or, l'auteur les interprète, de façon étroite, au niveau des êtres concrets qui les incarnent comme des signes et non au niveau des significations qu'elles tirent, à d'autres étages de la pensée, de leur rapport avec l'ensemble des forces religieuses. »³⁸⁷

Remarquons l'expression utilisée ici : « à d'autres étages de la pensée ». Cette expression métaphorique pointe précisément le préjugé de Moulinier de l'uniformité et de la linéarité de la pensée humaine. Il faut mettre cette expression en rapport avec une précédente : « L'auteur ne croit pas nécessaire de supposer chez les Grecs des structures de pensée différentes des nôtres. L'esprit humain reste le même »³⁸⁸. C'est bien une conception étroite, uniforme et anhistorique de la pensée qui pêche par anachronisme. La

³⁸⁵ Jean-Pierre Vernant, « Le pur et l'impur », *art. cit.*, p. 131.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 132.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 126.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 126.

conséquence directe de la critique de Vernant est bien d'affirmer une pluralité des pensées, des comportements intellectuels et des cadres mentaux. Et la conséquence de cette affirmation du point de vue de l'enquête est que la conception moderne de la pensée rationnelle uniforme est impuissante à comprendre les éléments de la pensée religieuse, dont l'opérateur central est le symbolique. Tandis que la pensée rationnelle vise le vrai au sens de l'identité et du non-contradictoire, la pensée religieuse, par l'opérateur symbolique, sert à penser la communication des plans et donc ce qui n'apparaît comme contradictoire que du point de vue de la pensée rationnelle.

« Si nous insistons sur le caractère symbolique de la souillure, c'est qu'il permet de mieux comprendre comment, malgré la diversité des formes qui la traduisent, elle peut garder son unité, en ne se confondant entièrement avec aucune. »³⁸⁹

Tandis que la pensée rationnelle tente de réduire la diversité sous l'identité, la pensée religieuse pense dans le même mouvement la diversité et l'unité.

« Concentré ou diffus, transcendant ou immanent, le divin n'est jamais saisi que dans ses manifestations. Il est vrai que jamais non plus il ne se confond entièrement avec ce qui manifeste sa présence. En lui, il reste toujours au-delà de lui. »³⁹⁰

Du même coup, c'est toute la théorie moderne de l'action humaine qui se trouve impuissante à thématiser la notion grecque de souillure.

« Dans cette pensée religieuse, la catégorie de l'action semble autrement dessinée que chez nous. Certains actes, contraires à l'ordre religieux du monde, recèlent en effet une puissance néfaste qui déborde de beaucoup l'agent humain ; l'homme qui commet ces actions se trouve pris lui-même dans la force qu'il a déclenchée. Au lieu d'émaner de l'agent comme de sa source, l'action le déborde et l'enveloppe, l'englobant dans une puissance qui comprend, en même temps que lui, une succession d'actes plus ou moins étendus dans le temps et ce sur quoi il agit. L'« efficace » de la souillure couvre ainsi un champ d'action dont les parties et les moments apparaissent solidaires les uns des autres. [...] Ce qui se trouve objectivé dans la puissance du daimon, c'est donc le système, plus ou moins large, des relations humaines, sociales et cosmiques, que l'atteinte sacrilège à l'ordre a perturbé. »³⁹¹

³⁸⁹ Jean-Pierre Vernant, « Le pur et l'impur », *art. cit.*, p. 133.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 133.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 134.

Ce commentaire critique du livre de Louis Moulinier est d'une grande importance du point de vue de la genèse de l'anthropologie historique de Vernant. Il manifeste, par la définition contradictoire de ce qui doit et ne doit pas être fait, la normativité épistémologique qui rattache l'helléniste à une tradition rationaliste où l'enquête scientifique nécessite la levée des obstacles épistémologiques propres à un discours préscientifique³⁹². En l'occurrence, sa critique centrale contre Moulinier prend la forme d'un procès en anachronisme : le raisonnement de Moulinier se fonde sur une série de postulats, d'ordre idéologique, qui déterminent ses positions et qui relèvent d'une conception toute moderne de l'esprit humain. Ces postulats idéologiques empêchent l'enquête de se déployer vers l'invention d'une intelligibilité adéquate, c'est à dire synthétique et permettant de construire une vue d'ensemble des représentations grecques du pur et de l'impur. L'enquête, reprise par Vernant, s'ouvre donc sur la levée de cet obstacle épistémologique qu'est la conception anhistorique de l'esprit humain. Une fois ce postulat levé, les données peuvent être reprises et à ce stade, le constat de la dimension contradictoire des représentations grecques du pur et de l'impur devient lui-même une donnée positive qu'il faut traiter. Alors que Moulinier concluait de ce constat à l'impossibilité de produire une intelligence synthétique des notions de pur et d'impur, Vernant prend ce point au sérieux. Cet aspect divers et contradictoire devient le problème central dont il faut fournir une solution : comment ce qui nous apparaît contradictoire peut-il devenir, pour les Grecs, opératoire dans leur rapport au monde ? C'est là qu'entre en jeu le couple conceptuel de la pensée religieuse et de l'opérateur symbolique. Le concept de pensée religieuse écarte et remplace les postulats d'une pensée rationnelle : c'est la pensée religieuse qui constitue la pratique mentale dominante chez les Grecs. L'opérateur symbolique remplace l'opérateur logique de l'identité et de la non-contradiction. C'est l'opération mentale par laquelle l'esprit humain confère une pluralité de significations à un seul phénomène. Et ces significations relèvent chacune d'un plan de réalité différent : le physique, le sacré, le surnaturel, le divin, etc. Cette conceptualité permet de faire voir d'autres hommes pensants. Elle permet de sortir de notre propre esprit moderne pour saisir la singularité grecque.

« Une pensée religieuse constitue un système où les notions se définissent et se transforment en fonction les unes des autres, [...] elle est une symbolique dont les

³⁹² Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, op. cit.

*formes de logique ne sont sans doute pas exactement les nôtres. »*³⁹³

Cette dernière citation résume les deux aspects par lesquels, selon nous, Vernant expérimente l'anthropologie structurale. Le premier concerne l'usage de la perspective systémique pour appréhender les faits culturels, psychologiques et symboliques, et nous venons de voir comment joue, à cet égard, le couple conceptuel pensée religieuse et opérateur symbolique. Le second concerne la pluralité des formes de pensée. Sur ce point, nous avons vu comment la psychologie historique ouvrait à Vernant les perspectives d'une historicisation des catégories et des fonctions psychologiques, entraînant, après Durkheim et Mauss – mais aussi après Lévy-Bruhl – une relativisation de la pensée rationnelle³⁹⁴.

Ce compte rendu critique du livre de Louis Moulinier nous permet donc de saisir chez Vernant la précocité de positionnements théoriques forts, qui vont être renforcés par sa pratique de la psychologie historique, puis par sa lecture de Lévi-Strauss, et qui vont en grande partie déterminer le questionnaire de ses enquêtes. Ces positionnements révèlent sa familiarité avec les problématiques générales qu'ont ouvertes les sciences sociales françaises dans l'entre-deux-guerres et qui ont largement guidé la conception historicisée de l'homme et des sociétés telle qu'elle est exprimée par Meyerson. Mais du point de vue de cette historicisation, plusieurs options théoriques sont envisageables entre l'analyse systémique des structures et l'analyse historique des changements. Nous allons voir que Vernant ne fait pas de choix clair entre ces options.

b. La pensée religieuse est un système de classification

Une enquête plus tardive, qui se présente comme une réflexion méthodologique, permet de préciser le concept de pensée religieuse, ainsi que son réseau conceptuel. Il s'agit de l'enquête intitulée « La société des dieux »³⁹⁵, publiée la première fois en 1966 dans *La Naissance des dieux* et repris dans *Mythe et société en Grèce ancienne*. Le titre de l'ouvrage collectif où l'article paraît pour la première fois ne doit pas faire illusion. Si un article sur la naissance des divinités grecques est commandé à Vernant, sa réflexion le

³⁹³ Jean-Pierre Vernant, « Le pur et l'impur », *art. cit.*, p. 140.

³⁹⁴ Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive* [1922], Paris, PUF, 2010. Sur la référence à Durkheim et à Mauss, voir *supra*, chapitre 2.

³⁹⁵ Jean-Pierre Vernant, « La société des dieux », *art. cit.*, pp. 103-120.

conduit à débouter le problème des origines en montrant qu'il s'agit d'un faux problème. A cet égard, la perspective de normativité épistémologique immanente aux enquêtes de Vernant prend un aspect crucial, car sa réflexion, ici essentiellement théorique et non pas empirique, consiste à lever les uns après les autres plusieurs obstacles épistémologiques qui empêchent de penser la religion grecque de façon pertinente³⁹⁶. Et c'est par cette perspective théorique et critique que les concepts de pensée religieuse, de puissance divine et d'opérateur symbolique sont formalisés et précisés.

La réflexion de Vernant se trouve ici dans une situation analogue à celle qu'elle avait face à Louis Moulinier. Il s'agit d'une position critique qui porte, non pas directement sur les résultats des enquêtes à contester, mais sur la façon dont ces enquêtes posent leurs problèmes. Dans « La société des dieux », ce sont des questions communes, tissées de prénotions, qui sont mises à l'épreuve. Certes, Vernant mentionne plusieurs éléments nouveaux, de l'ordre de la découverte, qui forcent les historiens des religions à revoir les acquis des recherches³⁹⁷. Mais la portée de ces découvertes s'évalue seulement si les questionnements eux-mêmes font l'objet d'un regard critique. C'est bien ce que signifie la formule suivante, s'agissant des possibilités d'instauration d'une sociologie religieuse :

*« [...] tâche difficile que les savants ont entreprise pour les grandes religions contemporaines, et qui reste tout entière à faire pour les religions du passé. Le recours nécessaire aux documents, l'impossibilité d'enquête directe, rendent évidemment la tâche très malaisée. Mais il faut de plus écarter l'obstacle préliminaire que constituent certains préjugés. »*³⁹⁸

L'enquête théorique suit donc la trajectoire suivante. En premier lieu, il s'agit de bien poser le problème – et le problème bien posé est celui qui permet une solution. Dans ce cas, le problème des origines des dieux grecs est insoluble et donc faux. La question plus pertinente que Vernant se pose consiste en une caractérisation générale de la religion grecque et de son rôle dans la vie des hommes :

« Or ce que nous cherchons à comprendre, c'est précisément ce qu'est Hermès dans

³⁹⁶ « Qu'on me permette plutôt d'écarter d'entrée de jeu certaines interprétations qui paraissent aujourd'hui, pour l'intelligence des faits religieux, ou périmées ou contestables ou prématurées », Jean-Pierre Vernant, « La société des dieux », *art. cit.*, p. 103.

³⁹⁷ Il est question, notamment, dès le début de l'article de la découverte récente du linéaire B qui force à reculer la date de constitution de la religion grecque.

³⁹⁸ Jean-Pierre Vernant, « La société des dieux », *art. cit.*, p. 111.

*la pensée et la vie religieuses du Grec, la place que tient ce dieu dans l'existence des hommes. »*³⁹⁹

Pour le dire autrement, la réflexion porte sur la façon dont les dieux constituent des éléments psychologiques permettant aux Grecs d'habiter le monde. Comprendre la religion grecque selon cette perspective implique ensuite, dans la trajectoire de l'enquête, la levée de ces préjugés – de ces prénotions – qui sont autant d'obstacles qui biaisent la compréhension. Se concentrant sur l'exemple de Zeus, Vernant construit les concepts adéquats par la caractérisation précise de ce qu'il ne faut pas faire.

Le premier obstacle est le plus important, peut-être, puisqu'il découle directement du faux postulat de la continuité de l'esprit humain. Vernant constate qu'on associe trop directement un dieu grec avec une force naturelle :

*« Nous sommes alors tentés de supposer entre les grands dieux du panthéon et d'autres forces naturelles des équivalences de même type. On a ainsi rattaché Zeus au ciel brillant, Poséidon à l'eau, Héphaïstos au feu, Héra à l'air, Hermès au vent, Dionysos à la vigne, Déméter au blé, etc. »*⁴⁰⁰

Or il propose une hypothèse qui explique non seulement pourquoi nous pensons ainsi, mais aussi pourquoi une telle conception est fautive :

*« Ce système de traduction suppose, entre notre conception moderne de l'univers et l'image que les Grecs s'en faisaient dans leur religion, une série de correspondances terme à terme. La pensée religieuse aurait donc la même structure, le même type d'organisation, les mêmes catégories conceptuelles que notre pensée scientifique. La seule différence viendrait de ce que les forces naturelles se trouvent, dans la religion grecque, animées et personnifiées. »*⁴⁰¹

Ce que la conception des dieux grecs dénoncée par Vernant manifeste est bien le préjugé de la continuité de l'esprit humain, sous une forme bien particulière : celle de la pensée rationnelle. Or, ce postulat ne permet pas de penser la pluralité propre à chaque divinité⁴⁰². L'appréhension automatique, irréfléchie de la religion grecque par le biais de

³⁹⁹ Jean-Pierre Vernant, « La société des dieux », *art. cit.*, p. 104. La figure d'Hermès est ici prise en exemple.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁰² « Zeus est le ciel brillant ; mais il est aussi, d'une certaine façon, le ciel nocturne ; maître de la lumière, il se révèle dans et par la lumière, mais il a pouvoir aussi de la masquer. Zeus est encore, nous allons le voir, beaucoup d'autres choses », *Ibid.*, p. 105.

nos préjugés modernes passe à côté d'un aspect essentiel et facilement observable. Le rôle du concept de *pensée religieuse* est précisément de venir remplir la place laissée vacante par la levée de ce premier obstacle épistémologique. Si l'on suspend l'image universelle de la pensée comme pensée rationnelle, opérant ses distinctions et ses classifications, il ne reste pas un chaos infra rationnel, puisque « quand il pense religieusement, le Grec fait des distinctions, mais ce ne sont pas les nôtres »⁴⁰³. Le problème est bien de comprendre la logique intime de ces distinctions et de ces classifications, sans y déceler une quelconque irrationalité primitive. Le concept de *pensée religieuse* s'inscrit dans cette perspective, ouverte par Lévy-Bruhl, de compréhension des pluralités des types de pensée. La référence à Lévy-Bruhl est d'autant plus intéressante qu'elle se construit par une trajectoire analogue de levée des obstacles épistémologiques. Commenant par la « critique des hypothèses courantes », Lévy-Bruhl précise :

*« Au lieu de nous substituer en imagination aux primitifs que nous étudions, et de les faire penser comme nous penserions si nous étions à leur place, ce qui ne peut conduire qu'à des hypothèses tout au plus vraisemblables et presque toujours fausses, efforçons-nous, au contraire, de nous mettre en garde contre nos propres habitudes mentales, et tâchons de découvrir celles des primitifs par l'analyse de leurs représentations collectives et des liaisons entre ces représentations. [...] Dès lors, l'activité mentale des primitifs ne sera plus interprétée d'avance comme une forme rudimentaire de la nôtre, comme infantile et presque pathologique. Elle apparaîtra au contraire comme normale dans les conditions où elle s'exerce, comme complexe et développée à sa façon. En cessant de la rapporter à un type qui n'est pas le sien, en cherchant à en déterminer le mécanisme uniquement d'après ses manifestations mêmes, nous pouvons espérer ne pas la dénaturer dans notre description et notre analyse. »*⁴⁰⁴

Qualifier la religion grecque de *pensée religieuse* permet de configurer le champ de l'enquête en l'orientant avec précision. L'enjeu est de posséder, comme chez Lévy-Bruhl, un concept permettant l'appréhension de la pensée grecque en fonction uniquement de ses manifestations propres. Ainsi, en tant que pensée religieuse, la religion grecque est un système de classification spécifique :

« [...] une certaine façon d'ordonner et de conceptualiser l'univers en y distinguant

⁴⁰³ Jean-Pierre Vernant, « La société des dieux », *art. cit.*, p. 105.

⁴⁰⁴ Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, *op. cit.*, pp. 15-16.

*des types multiples de pouvoir et de puissance. En ce sens je dirai volontiers qu'un panthéon, comme système organisé impliquant entre les dieux des relations définies, est en quelque sorte un langage, un mode particulier d'appréhension et d'expression symbolique de la réalité »*⁴⁰⁵

Ceci signifie deux choses. D'une part, la religion étant pensée comme langage, chaque dieu est comme un mot qui génère de l'intelligibilité, c'est par lui qu'un phénomène acquiert le statut de connu. D'autre part, la religion étant pensée comme système de classification, chaque dieu est un opérateur symbolique qui fait entrer en communication des éléments hétérogènes – qui sont hétérogènes pour nous, appartenant à des plans que nous, modernes, avons différenciés. Chaque dieu représente une classe dans un système, regroupant des éléments divers de la réalité. Or, il manque encore un mot pour qualifier ainsi un dieu et pour exprimer cette double fonction du dieu. Ce mot est celui de puissance :

*« Sous cette multiplicité d'épithètes propres à un dieu comme Zeus, peut-être apercevons-nous une des fonctions essentielles des puissances surnaturelles. Elles permettent d'intégrer l'individu humain à des groupes sociaux ayant leur règle de fonctionnement, leur hiérarchie ; d'intégrer à leur tour ces groupes sociaux dans l'ordre de la nature, de rattacher enfin le cours même de la nature à un ordre sacré. Les dieux ont ainsi une fonction de régulation sociale. [...] Ainsi une puissance comme Zeus met en rapport divers types d'activités humaines, de relations sociales, de phénomènes naturels. Elle les met en rapport ; elle ne les confond pas. [...] Cependant ces réalités diverses lui apparaissent liées les unes aux autres, articulées les unes aux autres, comme les aspects différents d'une même puissance divine. »*⁴⁰⁶

Nous voyons comment s'articulent, dans le projet théorique que présente cette réflexion, les concepts de pensée religieuse, de système de classification, d'opérateur symbolique et de puissance divine. L'enjeu est de caractériser la religion, non pas par une comparaison avec une autre religion, mais par la comparaison avec ce qui fait figure d'analogue pour le monde moderne : la pensée scientifique. Cette comparaison doit s'appuyer sur une horizontalité accentuée : à chaque culture sa propre façon de penser et d'habiter le monde. Et la pensée religieuse ne doit pas être pensée comme une forme inférieure à la pensée scientifique. Elle est autre chose, elle a sa logique propre.

⁴⁰⁵ Jean-Pierre Vernant, « La société des dieux », *art. cit.*, p. 106.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 109.

Les deux obstacles épistémologiques suivants sont levés automatiquement par l'instauration du réseau conceptuel de la *pensée religieuse*. Tout d'abord, il n'est plus possible de concevoir les dieux comme des êtres individuels. Là encore, c'est le concept de puissance qui permet de lever cet obstacle : « La même puissance divine est tantôt envisagée comme un être singulier, tantôt comme une pluralité »⁴⁰⁷. Les mythes et les créations littéraires en général accentuent l'individualité des dieux, tandis que les cultes soulignent la pluralité d'aspects du même dieu. Dès lors, si cette conception est écartée, c'est toute une méthode d'analyse qui est écartée :

*« Toute étude qui chercherait à définir les dieux grecs indépendamment les uns des autres, comme des personnages séparés et isolés, risquerait de laisser échapper l'essentiel. [...] Les recherches d'un historien des religions comme Georges Dumézil ont bien montré qu'on ne peut comprendre un système religieux, comme un système linguistique, qu'en étudiant la place des dieux les uns par rapport aux autres. »*⁴⁰⁸

De la levée de cet obstacle découle l'exigence méthodologique suivante :

*« A un simple catalogue des divinités, il faut substituer une analyse des structures du panthéon mettant en lumière la façon dont les diverses puissances divines sont groupées, associées, opposées, distinguées. »*⁴⁰⁹

Ensuite, une « troisième erreur » consiste à concevoir le religieux comme un domaine distinct et autonome « comme s'il constituait un monde indépendant, extérieur à la vie matérielle et sociale des Grecs »⁴¹⁰. Une fois de plus, dès lors que la conception du religieux comme domaine distinct est levée, une exigence méthodologique s'impose :

*« Pour comprendre une religion il me semble nécessaire de la rattacher aux hommes qui l'ont vécue, de rechercher ce qu'étaient les rapports de ces hommes avec la nature par l'intermédiaire de leurs outils et leurs rapports les uns avec les autres par l'intermédiaire des institutions. Pour l'historien des religions, ce sont les hommes qui expliquent les dieux, non l'inverse. »*⁴¹¹

Nous avons là une conséquence importante de la caractérisation de la religion grecque comme *pensée religieuse*, donc comme *système de classification* et comme

⁴⁰⁷ Jean-Pierre Vernant, « La société des dieux », *art. cit.*, p. 110.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 111.

langage. Si la religion est une *pensée religieuse*, elle a un statut et un rôle analogue à la pensée rationnelle pour les modernes, c'est-à-dire qu'elle intervient dans tous les aspects de la vie des hommes grecs, comme outil leur permettant de rendre le monde intelligible, de l'ordonner suivant une logique propre. Ainsi, la *pensée religieuse* s'exprime dans la vie sociale aussi bien que dans les récits mythiques. C'est ainsi que le concept de *pensée religieuse* acquiert une place centrale dans le projet théorique de Vernant. Il détermine l'objet qui permet de penser ensemble les mythes et la société.

Il faut ici dire un mot de l'influence de Georges Dumézil sur ces aspects des enquêtes de Vernant. Le concept de panthéon, ainsi que plus largement celui de pensée religieuse comme système symbolique, vient directement de la pensée de Georges Dumézil. Vernant lui-même témoigne de ce fait :

« Ainsi, j'avais avec [Dumézil] des rapports à la fois intellectuels et amicaux qui ont été suivis. Je lui suis, par conséquent, redevable d'une certaine conception – qu'on a appelée après structuraliste, même si ce mot recouvre beaucoup d'ambiguïtés et de confusion –, c'est-à-dire, l'idée qu'une religion ce n'est pas une espèce d'amas plus ou moins chaotique que les hasards de l'histoire ont fabriqués ; il y a une certaine systématique, à la fois dans le panthéon, à la fois dans les récits légendaires, dans les mythes, et même les phénomènes de figuration n'échappent pas non plus à cette espèce d'ordonnance relative. Donc, sur ce plan, je m'inscris dans la lignée dumézilienne. Avec cette réserve – que j'ai toujours indiquée et que, d'ailleurs, il a faite sienne sans m'attendre –, à savoir que, dans le domaine grec, on ne se trouvait pas dans un domaine indo-européen de type traditionnel. »⁴¹²

Aussi, avant d'entamer notre analyse du dialogue avec Lévi-Strauss, est-il important de signaler le rôle de Dumézil, à côté de celui de Meyerson, dans la normativité épistémologique de Vernant. Le concept central chez Vernant de pensée religieuse répond trait pour trait, dans son aspect systématique et dans son rôle d'opérateur symbolique, au concept de panthéon élaboré par Dumézil⁴¹³. Si la perspective à laquelle répond le

⁴¹² Jean-Pierre Vernant, « Entretien inédit (I) : « Comme une barque sur un fleuve... » », in *Anabases*, n° 7, 2008, p. 17. Entretien réalisé par José Otavio Nogueira Guimaraes, et publié en annexe de *Jean-Pierre Vernant Polumëtis. Essais historiographiques sur une anthropologie historique de la Grèce antique*, op. cit.

⁴¹³ Si l'œuvre de Dumézil est dense, complexe et très éparpillée, le livre de 1966 en constitue une synthèse. Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966. Cependant, la familiarité de Vernant avec cette œuvre n'attend pas la synthèse de 1966, comme Vernant en témoigne lui-même. Une amitié précoce a lié les deux hommes, notamment autour de la publication des *Origines de la pensée grecques*

concept de *pensée religieuse* manifeste une continuité avec la perspective ouverte par l'analyse de la pensée primitive de Lévy-Bruhl, elle manifeste donc aussi, plus largement, la transposition à l'étude de la Grèce ancienne de concepts largement inspirés par l'anthropologie à commencer par les concepts de Dumézil.

Entre la parution de l'article « Le pur et l'impur », en 1953, et cette réflexion théorique sur « La société des dieux » en 1966, paraît ensuite un ouvrage essentiel qui nous semble avoir tenu une place importante pour Vernant. Il s'agit de *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss⁴¹⁴. Le concept même de pensée sauvage construit par Lévi-Strauss présente un certain nombre de traits communs avec celui de pensée religieuse. Il s'agit d'un type de rationalité, différent de la rationalité scientifique, qui opère comme système de classification, où l'opérateur symbolique constitue un des mécanismes centraux. Faire l'expérience de l'anthropologie, pour Vernant, consisterait donc à construire la pensée religieuse grecque à l'image de la pensée sauvage. Si la conceptualité en jeu dans la construction de la pensée religieuse exprime la grande familiarité de Vernant avec certains points cruciaux de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, nous devons nous garder de trop identifier les deux projets théoriques. L'hypothèse d'une identification pure et simple de la pensée religieuse à une pensée sauvage doit faire l'objet d'une attention accrue, car par-delà les proximités, il est des différences qui peuvent constituer des points décisifs. Nous reviendrons plus tard sur cette question⁴¹⁵. Pour le moment, nous donnons la priorité à un autre aspect de l'expérimentation de l'anthropologie par Vernant : celui de l'analyse structurale.

commandée par Dumézil. Par ailleurs, cette familiarité de Vernant avec la pensée de Dumézil s'exprime dans les nombreux comptes rendus qu'il a faits de ses textes, dont voici les principaux : « La religion romaine archaïque, suivi d'un appendice sur la religion des Étrusques » (Paris, Payot, 1966), in *L'Homme*, Paris, n°4, 1968, p. 92-103 ; « Idées romaines » (Paris, Gallimard, 1969), in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°69, 1972, p. 206-210 ; « Mythe et épopée, III. Histoires romaines » (Paris, Gallimard, 1973), in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°72, 1975, p. 222-225 ; « Les dieux souverains des Indo-Européens » (Paris, Gallimard, 1977), in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°75, 1978, p. 487-491 ; « Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix questions romaines » (Paris, Gallimard, 1975), in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°75, 1978, p. 491-494.

⁴¹⁴ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op. cit.

⁴¹⁵ Voir infra, chapitre 6. La concordance des temps empêche de penser l'anthropologie historique de Vernant comme simple transposition de la conceptualité de Lévi-Strauss. En effet, le concept de pensée religieuse est très tôt élaboré par Vernant, dès 1953. Et il a déjà, à cette date, ses attributs essentiels. Le concept de pensée sauvage de Lévi-Strauss est élaboré plus tard, et proposé au public uniquement en 1962. S'il est clair que Vernant a beaucoup lu et s'est beaucoup inspiré de Lévi-Strauss, une simple analyse en termes d'influence est peu pertinente, car elle passe à côté du projet de Vernant dans sa singularité.

2. Expérimenter l'analyse structurale : le mythe des races

L'analyse structurale du mythe hésiodique des races⁴¹⁶ est peut-être l'article le plus connu de Vernant pour cette époque. Il est publié en 1960 dans la *Revue d'histoire des religions* et sa réception a suscité plusieurs critiques, si bien que Vernant a consacré un second article au problème, dont le but affiché est de clarifier certains points pour répondre aux objections. Il a fait publier ce second article dans la troisième édition de *Mythe et pensée* en 1971⁴¹⁷. Un troisième texte a été rajouté pour l'édition de 1988 du recueil : « Méthode structurale et mythe des races »⁴¹⁸, dans lequel Vernant revient sur les apports de l'interprétation structurale en histoire de la pensée :

*« Cette fois, en écho à Victor Goldschmidt, dont je m'étais inspiré sans le suivre tout à fait et qui dans ses derniers écrits était revenu sur nos lectures respectives pour formuler, dans toute sa généralité, le problème de l'interprétation structurale en histoire de la pensée, j'ai été conduit à faire, à mon tour, réflexion sur mon propre travail et à m'interroger sur la façon dont l'interprète moderne, s'il veut situer exactement ce que Goldschmidt appelle « les intentions de l'auteur », doit associer et comme croiser analyse structurale et perspective historique. »*⁴¹⁹

L'évidence d'un tel projet – le croisement de l'analyse structurale et de la perspective historique chez Vernant – est précisément ce qui fait problème pour notre propos. Nous avons vu jusque là par quels arcanes conceptuels Vernant produisait ses schèmes historiques, à la façon d'une psychologie historique référée aux expériences plurielles et à chaque fois singulières des hommes dans leurs sociétés respectives. Cette psychologie historique a fourni à Vernant non seulement l'appareil théorique permettant

⁴¹⁶ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *art. cit.*, pp. 21-54.

⁴¹⁷ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point », in *Revue de Philologie*, Paris, Tome XL, 1966, pp. 247-276. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, pp. 48-85. Dans la « Préface à l'édition de 1985 », qui est reproduite dans l'édition de 1996 à partir de laquelle nous travaillons, Vernant nous dit que cet ajout a été fait lors de la seconde édition chez François Maspero en 1969. Or, c'est seulement dans la troisième, en 1971, que l'article a été ajouté.

⁴¹⁸ Jean-Pierre Vernant, « Méthode structurale et mythe des races », in Jacques Brunschwig, Claude Imbert et Alain Roger (dir.), *Histoire et Structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt*, Paris, Vrin, 1985, pp. 43-60. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, pp. 86-106. Cet article est ajouté au recueil lors de l'édition de 1985.

⁴¹⁹ Jean-Pierre Vernant, « Préface à l'édition de 1985 », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, p. 6.

de saisir le changement et les temporalités mais aussi une mesure nouvelle de la profondeur des changements envisagés : les changements de l'esprit humain dans son intimité la plus profonde. Elle a ensuite permis d'élaborer, sans la formuler comme telle, une conception métastable des phénomènes historiques, faisant jouer à la fois une stabilité relative de la structure et les transformations historiques.

Un risque apparaîtrait si nous faisons une histoire de la pensée de Vernant sans mobiliser une éthologie du concept permettant d'observer la normativité épistémologique à l'œuvre : celui de concevoir une rupture chez Vernant entre la perspective historique et l'analyse structurale. Cette idée est elle-même contredite par le choix de placer une analyse structurale au tout début d'un recueil de psychologie historique. De Meyerson à Lévi-Strauss, Vernant ne passe pas d'une discipline à l'autre. Il articule analyse structurale et perspective historique. A nous de suivre son projet et de comprendre d'un point de vue épistémologique les mécanismes d'une telle articulation.

Du point de vue de la genèse des problématiques traversées par Vernant, ce que nous savons déjà nous permet d'esquisser le schéma de son parcours intellectuel. La familiarité précoce avec Meyerson semble déterminer l'attention profonde portée par Vernant aux changements dans toute leur ampleur ainsi qu'une conception sous-jacente de la métastabilité des fonctions psychologiques. S'ajoute à cela ce qu'il doit à Louis Gernet et aux perspectives que ce-dernier a ouvertes à propos de ce changement capital dans l'histoire grecque : le passage du mythe à la raison. A côté de cela, et non sans lien, le compte rendu que nous avons analysé sur le livre de Louis Moulinier – et prolongé par cette réflexion sur les dieux grecs –, révèle certains points importants de ses exigences épistémologiques, en particulier ce geste de synthèse conceptuelle induit par le concept de pensée religieuse, qui manifeste la familiarité de Vernant à l'égard des acquis des sciences sociales de l'entre-deux-guerres. Ce geste synthétique, nous l'avons croisé à plusieurs reprises, notamment dans les analyses sur la mémoire, lorsqu'il s'agit de référer une figure symbolique à un ensemble culturel. Nous pensons que c'est lui qui gouverne l'intérêt de Vernant pour l'analyse structurale ; tandis que le geste de référence à une signification historique détermine la compréhension des intentions de l'auteur et oriente donc l'interprétation de l'œuvre vers l'expérience singulière de celui qui la produit.

L'analyse structurale du mythe des races s'insère dans une telle perspective. Et nous verrons qu'elle précise et généralise un point de méthode important : cette double

référence, de la structure du mythe au système symbolique, d'une part, de l'histoire du mythe aux intentions de l'auteur, d'autre part.

a. Les structures du mythe

Cette enquête est la première et la plus explicite des tentatives d'analyse structurale d'un mythe par Vernant. En tant que telle, elle fait figure d'expérimentation initiale et se distingue des autres enquêtes de la même époque par son problème, par le schéma de sa méthode, par l'ampleur de ses conclusions. Tandis que les autres enquêtes constituent des enquêtes synthétiques de seconde main, suivant les préceptes de la psychologie historique, ici l'enquête ne porte que sur un texte. Il s'agit donc d'une enquête de première main, traitant d'une source unique méthodologiquement appréhendée de façon internaliste, partiellement du moins. En effet, une nuance doit être apportée, que nous développerons car elle est significative : une grande attention est portée sur le contexte historique.

Dans l'introduction de l'article, Vernant rappelle ce que l'on sait de l'auteur et du contexte du texte. L'objectif du récit d'Hésiode est de décrire le monde de l'ancien temps, « où les hommes vivaient à l'abri des souffrances, des maladies et de la mort »⁴²⁰. Il contient une morale et a donc une vertu édifiante : les hommes doivent accepter leur vie de labeur et ne pas se ménager à la tâche pour correspondre à l'ordre voulu par Zeus. Cette morale se résume en une formule : « écoute la justice, *Dikè*, ne laisse pas grandir la démesure, *Hubris* »⁴²¹.

Le récit d'Hésiode retrace la succession des races d'hommes qui sont apparues et qui ont disparu. Et elles se succèdent suivant un ordre hiérarchique décroissant, en suivant la hiérarchie des métaux : l'or, l'argent, le bronze et le fer. Le mythe semble donc mettre en opposition le monde divin où l'ordre est immuable et le monde des hommes où le désordre s'installe progressivement pour aboutir à l'injustice, au malheur et à la mort. Ce tableau est irréversible. L'enquête présente la dimension morale du récit, mais elle ne se contente pas de l'interprétation courante du mythe, qui avait cours jusque là. Car celle-ci ne permettait pas de régler un certain nombre de difficultés inhérentes au récit, ce qui précisément nécessite la réouverture du dossier. L'insuffisance de cette interprétation

⁴²⁰ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, p. 19.

⁴²¹ *Ibid.*, pp. 19-20.

justifie le recours à l'analyse structurale, pour construire une interprétation nouvelle. Deux difficultés sont repérées par l'enquête, et constituent en propre l'objet du problème. Ce problème a donc deux versants dont chacun nécessite l'usage d'une méthodologie propre.

Hésiode s'adresse à son frère Persès, « un pauvre diable »⁴²², pour le convaincre de la supériorité d'une vie vertueuse. Quel est le rapport entre l'objectif moral du récit (vertus de la *Dikè*, dangers de l'*Hubris*), et le tableau d'une progression irréversible de l'homme vers le malheur, l'injustice et la mort ? Telle est la première difficulté, qui induit une interprétation des intentions de l'auteur et sur laquelle nous reviendrons ultérieurement.

La seconde difficulté est la présence dans le récit, intercalée entre les générations du bronze et du fer, de la race des héros. Non seulement elle rompt le parallélisme des métaux, mais surtout, elle bouscule le mouvement de décadence continu : « le mythe précise, en effet, que la race des héros est supérieure à celle du bronze »⁴²³ qui la précède. C'est cette seconde difficulté, que les interprétations antérieures ne solutionnent pas et qui peut être résolue par l'analyse structurale du récit :

*« Cette première difficulté, concernant les rapports entre le mythe, tel qu'il nous apparaît, et la signification qu'Hésiode lui prête en son poème, se double d'une seconde qui touche à la structure du mythe lui-même. »*⁴²⁴

Avant d'étudier cette interprétation structurale, un mot doit être dit sur les interprétations antérieures. L'enquête rappelle deux auteurs qui ont tenté d'expliquer l'anomalie de la présence de la race des héros. Erwin Rohde pense que l'intérêt principal d'Hésiode vise, non pas l'existence terrestre, mais les destinées posthumes. De ce point de vue, la présence des héros se justifie⁴²⁵.

« Le mythe répondrait ainsi à une double préoccupation : d'abord exposer la dégradation morale croissante de l'humanité ; ensuite faire connaître le destin, au-delà de la mort, des générations successives. La présence des héros au côté des autres races, si elle est déplacée par rapport au premier objectif, se justifie pleinement du point de vue du second. Dans le cas des héros, l'intention accessoire

⁴²² Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, p. 19.

⁴²³ *Ibid.*, p. 20.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁴²⁵ Erwin Rohde, *Psychè*, Paris, Payot, 1953, pp. 75-89. Cité par Vernant dans « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, note de bas de page n° 6, p. 21.

*serait devenue la principale. »*⁴²⁶

L'erreur de Rohde est donc d'accentuer l'objectif secondaire pour en faire l'objectif principal, dans le but de rendre intelligible la présence des héros. Cela revient à tordre le récit, et à réduire la portée de son objectif principal, celui qui occupe la majeure partie du texte, pour écraser la singularité et en faire l'élément majeur. Ce que dit Rohde sur le second objectif du récit n'est pas débouté par l'enquête de Vernant. C'est d'en faire la règle principale du texte qui est une erreur.

V. Goldschmidt va plus loin. Selon lui Hésiode aurait unifié, pour élaborer son récit, deux traditions diverses, indépendantes à l'origine :

*« D'une part, un mythe généalogique des races, en rapport avec un symbolisme des métaux et qui racontait le déclin moral de l'humanité ; d'autre part, une division structurale du monde divin dont il s'agissait, en remaniant le schéma mythique primitif pour ménager une place aux héros, de fournir l'explication. »*⁴²⁷

Ce schéma des êtres divins est constitué, à côté des *theoi*, des démons, des héros et des morts – et on retrouve l'idée de Rohde des destinées posthumes des différentes races : les hommes d'or et d'argent deviennent *daimones* ; ceux de bronze deviennent des morts dans l'Hadès, et il manquait les héros qui restent héros. L'enquête, récapitulant le point de vue de Goldschmidt, nous dit :

*« Le mythe des âges nous offrirait alors l'exemple le plus ancien d'une conciliation entre le point de vue de la genèse et celui de la structure, d'une tentative de faire correspondre terme à terme les stades d'une série temporelle et les éléments d'une structure permanente »*⁴²⁸

Deux arguments permettent à l'enquête de contester cette interprétation. Tout d'abord, bien qu'elle souligne la pertinence qu'il y a à mettre l'accent sur l'unité et la cohérence interne du mythe hésiodique, l'enquête conteste l'explication du récit par ses antécédents, les deux traditions antérieures, en affirmant que leur séparation en genèse-structure ne peut être opératoire :

« Pour la pensée mythique, toute généalogie est en même temps et aussi bien l'explication d'une structure ; et il n'y a pas d'autre façon de rendre raison d'une

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁴²⁷ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, pp. 21-22.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 22.

*structure que de la présenter sous la forme d'un récit généalogique. »*⁴²⁹

Hésiode n'a pas répété des traditions, il a conféré à son récit une signification propre et c'est celle-là qui intéresse l'enquête. Le raisonnement de Goldschmidt déplace la signification du mythe vers ses antécédents, ce qui, dans la perspective de Vernant, n'est pas faux, au contraire. Mais son enquête pose un problème légèrement différent qui justifie la double approche, structurale et historique :

*« Nous devons donc prendre le récit tel qu'il se présente dans le contexte des Travaux et les Jours, et nous demander quelle est, sous cette forme, sa signification. »*⁴³⁰

Le récit d'Hésiode est conçu comme une fin en soi. L'analyse des récits antérieurs n'apporte finalement rien de plus que ce que l'on peut trouver dans le texte hésiodique. Ce qui compte, du moins dans le premier temps, celui de l'analyse structurale, c'est de prendre le récit hésiodique au sérieux, et d'en tirer sa logique propre et sa cohérence interne : sa structure. Ceci permet de dégager la logique sous-jacente au récit, suivant ses règles de correspondance, de symétrie et d'opposition. Tels sont l'objectif et la fonction heuristique de l'analyse structurale : dégager du texte son armature logique, formelle, qui exprime sa cohérence propre⁴³¹.

L'indistinction entre récit généalogique et exposé structurel est la première étape de l'interprétation. « Hésiode n'a pas la notion d'un temps unique et homogène dans lequel les diverses races viendraient se fixer à une place définitive »⁴³². Aussi, « la succession des races dans le temps reproduit un ordre hiérarchique permanent de l'univers »⁴³³. Et les âges se succèdent suivant un cycle qui, une fois achevé, recommence dans l'autre sens. L'argumentaire traduit donc l'impossibilité de comprendre un récit mythique par la distinction structure/genèse. Au contraire, la caractéristique d'un mythe est toujours de mettre en récit ces deux dimensions ensemble, de façon indifférenciée. C'est ce postulat quant au trait spécifique du mythe qui va permettre à l'enquête de déterminer sa trajectoire. Les trois pages suivantes sont consacrées au décryptage du rythme propre des

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁴³⁰ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, p. 22.

⁴³¹ Cette analyse est double. Elle s'attaque à l'ordre narratif du récit, sa chaîne syntagmatique où les éléments sont entre eux dans des rapports de correspondance chronologique horizontale – l'avant et l'après : il s'agit de la tripartition fonctionnelle qui préside à la succession des races. Elle s'attaque aussi à l'ordre synchronique du récit, la chaîne paradigmatisée où les éléments sont en rapports verticaux, suivant les correspondances sémantiques permettant de passer d'un plan à l'autre : il s'agit du couple d'opposés *Dikè-Hubris* qui s'exprime de façon analogue à chaque étape de la succession, donc sur chaque plan fonctionnel.

⁴³² Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, p. 22.

⁴³³ *Ibid.*, p. 23.

successions de race.

Ce rythme répond à des rapports d'opposition qui fonctionnent deux à deux. Concernant par exemple les races d'or et d'argent, l'enquête précise :

*« Les deux races sont opposées comme la Dikè à l'Hubris. Un contraste de ce genre est souligné entre, d'une part, la première et la seconde race ; d'autre part, la troisième et la quatrième. Plus exactement, la première est à la seconde, du point de vue de la « valeur », ce que la quatrième est à la troisième. »*⁴³⁴

Il y a donc un rythme en deux plans : or et argent d'un côté, bronze et héros de l'autre ; avec à chaque fois un pôle positif et un pôle négatif. Un premier critère de classification est donc la valeur morale, suivant l'opposition *Dikè-Hubris* : elle joue au sein de chaque couple. Un second critère, qui cette fois joue à la fois au sein de chaque couple, mais aussi entre les deux couples, est le destin posthume des races que mentionnait Goldschmidt. Ce critère oppose les deux premières, qui ont une promotion de statut après la mort, devenant démons, aux deux suivantes qui n'ont pas de promotion, soit devenant morts, soit restant héros.

Ces symétries montrent que la race des héros n'est pas un ajout qui porterait avec lui sa signification propre par rapport à un corps mythique plus ancien, contrairement aux hypothèses de Rohde et de Goldschmidt. La version hésiodique intègre parfaitement la race des héros dans un équilibre qu'une distinction entre deux traditions ne permet pas de comprendre. Mais dès lors, c'est la cinquième race qui pose problème. Or ce problème est résolu si on considère l'hypothèse qu'il y a, dans le texte, deux races de fer, suivant deux types d'existence humaine distingués suivant que l'un se place du côté de la *Dikè* et l'autre du côté de l'*Hubris*. Dès lors, il y aurait trois niveaux qui constitueraient la structure d'ensemble du mythe, et qui serait à chaque fois constitué d'un couple.

« On voit alors comment l'épisode de l'âge de fer, dans ses deux aspects, peut s'articuler sur les thèmes précédents pour compléter la structure d'ensemble du mythe. Alors que le premier niveau concernait plus spécialement l'exercice de la Dikè (dans les rapports des hommes entre eux et avec les dieux), le second la manifestation de la force, de la violence physique, liées à l'Hubris, le troisième se réfère à un monde humain ambigu, défini par la coexistence en lui des contraires ; tout bien y a en contrepartie son mal [...]. Dikè et Hubris, présents côte à côte,

⁴³⁴ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, p. 24.

*offrent à l'homme deux options également possibles entre lesquelles il lui faut choisir. »*⁴³⁵

Il y a bien déchéance entre *Dikè* et *Hubris*, mais qui n'est pas une suite temporelle continue. Au contraire, il y a des phases qui alternent selon des rapports d'opposition et de complémentarité. Dès lors, il apparaît que l'interprétation de Goldschmidt fait bien un contresens en distinguant deux traditions, l'une génétique, l'autre structurale. L'un et l'autre aspect sont liés, si bien que la distinction entre les deux n'a pas de sens.

La suite de l'enquête traite de chaque race, en retraçant les significations symboliques propres, et la façon dont elles jouent comme éléments structuraux du récit :

*« Ainsi, la même figure du Bon Souverain se projette tout à la fois sur trois plans : dans un passé mythique elle donne l'image de l'humanité primitive, à l'âge d'or ; dans la société d'aujourd'hui elle s'incarne dans le personnage du roi juste et pieux ; dans le monde surnaturel, elle représente une catégorie de démons surveillant, au nom de Zeus, l'exercice de la fonction royale. »*⁴³⁶

L'argent, ne possédant pas de valeur symbolique propre, se définit par rapport à l'or suivant la logique structurale du récit.

*« Le parallélisme des races d'or et d'argent ne s'affirme pas seulement par la présence, en chacun des trois domaines où se projetait la figure du roi juste, de son double : le roi d'Hubris. Il se trouve, en outre, confirmé par l'exacte correspondance entre races d'or et d'argent, d'une part, Zeus et Titans, de l'autre. C'est la structure même des mythes hésiodiques de souveraineté que nous retrouvons dans le récit des deux premiers âges de l'humanité. »*⁴³⁷

Il faut noter, ici, la valeur et la fonction du concept de structure qui désigne un rapport plus profond et plus permanent, et qui joue au sein, non seulement d'un mythe, mais surtout dans tous les mythes d'un même ensemble. Il désigne un trait commun qui permet de comprendre l'ensemble du corpus hésiodique. La structure est cet élément logique qui exprime une communication entre les récits. Elle apparaît par analyse interne

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁴³⁶ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, p. 29.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 30.

du récit, mais représente un trait plus général⁴³⁸.

A première vue le couple *Dikè-Hubris* joue aussi, de façon analogue, entre la race de bronze et la race des héros. Cela tendrait à séparer chaque couple du point de vue de cette symétrie et à rassembler les races en fonction de ce critère : or et héros du côté de la *Dikè*, argent et bronze du côté de l'*Hubris*. Néanmoins, tandis que le premier couple – race d'or et race d'argent – porte sur la sphère de la souveraineté, le second couple – race de bronze et héros – introduit la sphère de l'action guerrière. Et ce déplacement de plan permet d'introduire le critère fonctionnel, comme étant déterminant. La race des héros constitue la contrepartie fonctionnelle de la race de bronze.

*« La race des héros se définit par rapport à celle de bronze, comme sa contrepartie dans la même sphère fonctionnelle. Ce sont des guerriers ; ils font la guerre, ils meurent à la guerre. L'Hubris des hommes de bronze, au lieu de les rapprocher des hommes d'argent, les en sépare. Inversement la Dikè des héros, au lieu de les séparer des hommes de bronze, les unit à eux en les opposant. [...] La Dikè [de la race des héros] se situe sur le même plan militaire que l'Hubris des hommes de bronze. Au guerrier voué par sa nature même à l'Hubris, s'oppose le guerrier juste qui, reconnaissant ses limites, accepte de se soumettre à l'ordre supérieur de la Dikè. »*⁴³⁹

La description de la vie humaine de l'âge de fer compose un tableau homogène : maladies, vieillesse et mort, ignorance du lendemain, existence de la femme, nécessité du labeur, etc. C'est une vie mélangée et ambiguë, où toute chose implique son contraire. L'agriculteur d'Hésiode doit donc choisir entre deux attitudes pour vivre dans cet univers.

« Pour celui dont la fonction est de pourvoir aux nourritures, la Dikè consiste en une soumission complète à un ordre qu'il n'a pas créé et qui s'impose à lui de l'extérieur. »

⁴³⁸ Le rôle de la structure comme correspondance entre plusieurs mythes répond à son usage par Lévi-Strauss : la structure fonctionne comme élément d'un système de transformation, c'est-à-dire comme élément pertinent non pas au niveau d'un seul mythe, mais au niveau d'un ensemble de mythes. Cependant, dans l'enquête de Vernant, si ce rôle est mentionné, il n'est pas développé plus en détail. Au contraire, et c'est là une différence majeure avec Lévi-Strauss, l'enquête de Vernant a pour objet un mythe unique – qui, certes, reste hypothétiquement ouvert sur le corpus mythique – et non un système de transformation. Nous reviendrons plus loin sur ce point. « Au lieu d'analyser les relations qui unissent les variantes d'un mythe, Vernant cherche à appréhender la cohérence interne d'une œuvre, afin de reconstituer la mentalité qu'elle exprime. Cette démarche s'oppose profondément à celle de Lévi-Strauss, qui soutient pour sa part que le fonctionnement de la pensée sauvage n'apparaît qu'à travers les opérations qui permettent de traduire les uns dans les autres des mythes issus de cultures différentes », Gildas Salmon, « Psychologie historique et analyse structurale chez Jean-Pierre Vernant », in *Cahiers Philosophiques*, Paris, n° 112, Décembre 2007, p. 42.

⁴³⁹ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, pp. 35-36.

Respecter la Dikè, pour l'agriculteur, c'est vouer sa vie au travail : alors il devient cher aux Immortels ; sa grange s'emplit de blé. »⁴⁴⁰

L'opposé, c'est la vie qui « arrachant l'agriculteur au travail pour lequel il est fait, l'incite à rechercher la richesse, non plus par le labeur, mais par la violence, le mensonge et l'injustice »⁴⁴¹. L'*Hubris* de l'agriculteur se définit négativement par l'absence de piété et de morale. Elle représente une révolte contre l'ordre. Ce que l'enquête a tiré de l'analyse des symétries et correspondances structurales pour les quatre premières races lui permet de produire l'hypothèse interprétative pour la race de fer. Si la même opposition entre *Dikè* et *Hubris* se retrouve dans la sphère fonctionnelle de la souveraineté et dans celle de la guerre, alors elle doit se retrouver, de façon analogue, pour la race de fer dont l'existence est vouée au labeur. L'interprétation qui observe bien le jeu de l'opposition *Dikè-Hubris* dans le tableau que fait Hésiode de l'agriculteur de la race de fer, conduit l'enquête à concevoir au sein même de cette race ambiguë un partage entre deux races possibles, chacune marquée par une des options de l'opposition.

« L'analyse détaillée du mythe vient ainsi confirmer et préciser sur tous les points le schéma que, dès l'abord, les grandes articulations du texte nous avaient paru imposer : non pas cinq races se succédant chronologiquement suivant un ordre de déchéance plus ou moins progressif, mais une construction à trois étages, chaque palier se divisant lui-même en deux aspects opposés et complémentaires. Cette architecture qui règle le cycle des âges est aussi celle qui préside à l'organisation de la société humaine et du monde divin ; le « passé », tel que le compose la stratification des races, se structure sur le modèle d'une hiérarchie intemporelle de fonctions et de valeurs. Chaque couple d'âges se trouve alors défini, non seulement par sa place dans la série, mais aussi par une qualité temporelle particulière, étroitement associée au type d'activité qui lui correspond. Or et Argent : ce sont les âges de vitalité toute jeune ; Bronze et Héros : une vie adulte, qui ignore à la fois le jeune et le vieux ; Fer : une existence qui se dégrade au long d'un temps vieilli et usé. »⁴⁴²

L'enquête, analysant de plus près cet aspect, retrouve le schéma triparti qui semble, au terme de l'analyse, structurer tous les éléments du mythe du point de vue de la chaîne syntagmatique. Or ce schéma est l'expression de la tripartition fonctionnelle que les

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁴¹ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, p. 39.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 40.

analyses de George Dumézil ont mise à jour : souveraineté et activité juridico-religieuse ; fonction militaire ; fécondité et nourriture nécessaire à la vie. L'usage de cette structure trifonctionnelle remplace, pour Vernant, celle mise à jour par Victor Goldschmidt et qui est celle de la théologie traditionnelle grecque à quatre entrées : les dieux, les démons, les héros et les morts⁴⁴³.

De façon générale, deux structures logiques sont mises en évidence : la structure ternaire générale qui commande la succession narrative du récit et qui correspond aux trois fonctions définissant trois plans hétérogènes – et qui expriment plus une coprésence synchronique à différents plans du monde qu'une succession généalogique ; la structure binaire d'opposition entre *Dikè* et *Hubris*, qui établit entre chaque plan fonctionnel des correspondances, des homologues de structures, permettant le passage d'un plan à l'autre. Telle est la forme structurale du récit, mise à jour par l'enquête. Elle tient sa force de sa capacité à rendre intelligible chaque élément du récit de façon cohérente.

*« Dans le cas du mythe des races, il s'agissait, pour rendre intelligible un récit dont les séquences narratives, mal articulées, ne permettent pas de saisir l'ordonnance et la signification globales, d'en chercher la clef dans une structure qui n'y est pas immédiatement lisible mais qui, bien attestée dans d'autres documents, confère à l'ensemble du texte une parfaite cohérence, tout en rendant compte de ses apparentes distorsions »*⁴⁴⁴

b. Analyse structurale et signification historique

Une remarque préliminaire s'impose ici, afin d'éviter tout malentendu. Ce que nous appelons, à la suite de Vernant lui-même, la perspective historique ne concerne pas une étude de la genèse du mythe des races chez Hésiode. Au contraire, une telle étude, tentée par exemple par Victor Goldschmidt pour rendre intelligible les apparentes contradictions et imprécisions du texte d'Hésiode, est écartée explicitement par l'enquête de Vernant⁴⁴⁵ car elle pose que Hésiode aurait articulé deux traditions mythiques, l'une

⁴⁴³ Ce que Vernant doit à l'analyse de Goldschmidt est résumé dans son article « Méthode structurale et mythe des races », *art. cit.*, pp. 86-106.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁴⁵ « Mon interprétation prolonge donc celle de M. V. Goldschmidt sans la contredire. Elle n'est pas plus simple ; elle la complique pour rendre compte de toute une série d'éléments que M. V. Goldschmidt avait

d'ordre généalogique, l'autre d'ordre structurale. Or, nous l'avons vu, le problème d'interprétation qu'ouvre l'enquête, pose l'indistinction au sein du récit entre ordre généalogique et ordre structural, suivant les représentations du temps propres à la pensée mythique⁴⁴⁶.

S'il ne s'agit pas de comprendre le mythe hésiodique par ses antécédents qu'en est-il alors de la perspective historique dans laquelle s'engage l'enquête et qui constitue la seconde dimension de son problème ? Nous dirions qu'il s'agit plutôt d'une perspective contextuelle qui vise la signification du mythe, non plus depuis ses articulations formelles, mais depuis son contenu. Et cette signification est référée précisément aux intentions de l'auteur, au message du texte qui ne peut être déduit que par compréhension du contexte de composition. Autrement dit, le problème général que l'enquête détermine pour interpréter le mythe d'Hésiode prend non seulement le texte au sérieux, comme espace clos ayant ses articulations logiques propres – sa logique formelle – mais il prend aussi Hésiode au sérieux, qui n'écrit pas uniquement pour transmettre une tradition, mais pour des fins qui lui sont propres. En particulier, la récupération par Hésiode des traditions mythiques lui imposait une adaptation de celles-ci et l'élaboration d'un système neuf. Poser cette hypothèse révèle la dimension contextuelle – historique – du problème. Le mythe des races n'est pas uniquement un cas parmi d'autres dont l'analyse viserait le système symbolique de référence, le système des transformations plus général et déterminant un ensemble mythologique. Le problème de Vernant définit aussi le mythe des races comme singularité dont il faut rendre compte. Il y a certes des références au corpus hésiodique, donc la mise en évidence de thèmes récurrents, mais qui ont pour but, dans la trajectoire de l'enquête, de revenir au mythe des races pour en déterminer le sens. Nous touchons là à une différence majeure entre l'analyse structurale dans l'enquête de Vernant, et sa finalité dans les enquêtes de Lévi-Strauss. Gildas Salmon a bien mis cette

laissés en dehors de son enquête », Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point », *Ibid.*, p. 85.

⁴⁴⁶ Sur ce point, Vernant précise encore son propos en répondant aux critiques adressées par Jean Defradas dans « Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point », in *L'Information littéraire*, Paris, n° 4, 1965, pp. 152-156. La première critique que Jean Defradas formule concerne justement les représentations du temps que Vernant prête à Hésiode, en particulier le fait qu'il aurait nié la dimension temporelle – chronologique – du récit hésiodique. « Mais il est clair que le malentendu entre M. Defradas et moi vient de ce qu'il identifie purement et simplement temps et chronologie, alors que je les distingue avec soin. Quand il me reproche de substituer un schéma structural à un schéma chronologique, il en conclut que j'ai expulsé toute temporalité du récit d'Hésiode », in Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point », *art. cit.*, p. 52. Plus particulièrement, les représentations mythiques du temps auxquelles Vernant fait appel, sont étudiées en détail dans son article de 1959, « Aspects mythiques de la mémoire en Grèce », *art. cit.*

différence en évidence dans les enquêtes de l'helléniste en y constatant l'absence du concept de transformation, central chez Lévi-Strauss⁴⁴⁷. Chez ce-dernier, l'analyse structurale porte toujours, par définition, sur des ensembles mythologiques et met à jour des structures qui sont communes à ces ensembles pour élaborer les systèmes de transformation constitué par ces structures :

*« Si cette notion [de transformation] joue un rôle central chez Lévi-Strauss, c'est avant tout parce que le mythe est défini comme « l'ensemble de ses variantes », et que c'est précisément l'analyse des écarts différentiels entre ces variantes qui permet de définir « la loi structurale du mythe considéré ». Autrement dit, pour Lévi-Strauss, la valeur d'un mythe est différentielle, et provient de la manière dont il déforme ou inverse d'autres variantes de la même histoire. »*⁴⁴⁸

Chez Lévi-Strauss, la structure trouve son positionnement et sa fonction comme élément commun dans un système de transformation, déterminé par des symétries, des correspondances, des inversions, etc. Chez Vernant, l'absence du concept de transformation fait voir que son problème porte non pas sur des ensembles mythologiques, mais sur des mythes appréhendés comme singularités. Le mythe des races n'est pas conçu par l'enquête de Vernant comme une variante dans un système, mais bien comme une singularité historique, une œuvre qui, comme telle, peut être référée à un contexte, à une pensée religieuse ou une pensée mythique⁴⁴⁹, autant qu'à une intention, celle d'Hésiode qui résout un problème par le langage de cette pensée religieuse.

Venons-en au texte avant de revenir à des considérations plus générales sur les normes épistémologiques qui le déterminent. Une fois dégagée l'armature logique du

⁴⁴⁷ Gildas Salmon, « Psychologie historique et analyse structurale chez Jean-Pierre Vernant », *art. cit.*, pp. 42-66. Dans cet article, l'auteur montre d'abord la forte proximité entre analyse structurale chez Vernant et chez Lévi-Strauss. Mais il constate ensuite que l'absence du concept de transformation exprime une différence radicale. « En réalité, une comparaison plus fine révèle une divergence subtile, d'autant plus difficile à saisir qu'elle ne se traduit ni par un ajout personnel de la part de Vernant, ni par l'expression d'un désaccord sur certains aspects de la méthode lévi-straussienne, mais par une opération de « soustraction ». En effet, les analyses de Vernant sont marquées par une lacune d'autant plus étonnante que la concordance semble par ailleurs complète : ce qui disparaît, c'est la notion de transformation, dont Lévi-Strauss avait pourtant souligné l'importance dès « La Structure des mythes » et « La Geste d'Asdiwal », et qui acquiert dans les Mythologiques une place encore plus marquée », Gildas Salmon, « Psychologie historique et analyse structurale chez Jean-Pierre Vernant », *art. cit.*, p. 48.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 48. Les citations de Lévi-Strauss sont tirées de *l'Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 240.

⁴⁴⁹ Jusqu'à un certain point, pensée religieuse et pensée mythique sont, dans les enquêtes de Vernant, des synonymes. Voir *infra*, chapitre 6.

mythe, l'enquête porte son attention sur les contenus, en l'occurrence deux idées qui sont qualifiées de nouveautés. Ce sont les apports singuliers d'Hésiode à l'antique mythe des races : la tripartition fonctionnelle d'une part, le couple *Dikè-Hubris* de l'autre.

« Cette structure tripartie forme le cadre dans lequel Hésiode a réinterprété le mythe des races métalliques, et qui lui a permis d'y intégrer, avec une parfaite cohérence, l'épisode des héros. [...] La logique qui oriente l'architecture du mythe, qui en articule les divers plans, qui règle le jeu des oppositions et des affinités, c'est la tension entre Dikè et Hubris : non seulement elle ordonne la construction du mythe dans son ensemble, lui donnant sa signification générale, mais elle confère à chacun des trois niveaux fonctionnels, dans le registre qui lui est propre, un même aspect de polarité. Là réside l'originalité profonde d'Hésiode, qui en fait un véritable réformateur religieux, dont l'accent et l'inspiration ont pu être comparés à ceux qui animent certains prophètes du Judaïsme. »⁴⁵⁰

On voit donc que ce que vise l'analyse structurale n'est pas uniquement une armature formelle, la combinaison mise en évidence entre une structure fonctionnelle ternaire et une structure d'opposition binaire. Il s'agit là encore de prendre au sérieux les significations, les contenus, et d'en rendre raison dans le contexte singulier de la construction de son récit par Hésiode. Comme analyse structurale, cette enquête de Vernant est dans une large mesure en accord avec le projet de Lévi-Strauss. Certaines propositions épistémologiques de l'anthropologie structurale sont reprises avec précision. Et nous avons vu que l'intérêt nouveau porté aux structures logico-formelles qui gouvernent le récit hésiodique empruntait directement sa méthode au structuralisme de Lévi-Strauss⁴⁵¹. Cependant, l'absence du concept de transformation et le terrain constitué par la psychologie historique sont deux éléments distinctifs qui nous permettent de comprendre la différence annoncée entre perspective ethnologique, structurale, et perspective historique. Un mot de Claude Lévi-Strauss pourra nous faire comprendre plus clairement la particularité du problème de Vernant :

« Ainsi, l'ethnologie ne peut pas rester indifférente aux processus historiques et aux expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux. Mais, si elle leur porte la même attention passionnée que l'historien, c'est pour parvenir, par une sorte de marche régressive, à éliminer tout ce qu'ils doivent à l'événement et à la

⁴⁵⁰ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, pp. 43-44.

⁴⁵¹ Jean-Pierre Vernant l'a lui-même clairement indiqué dans « Raisons du mythe », *art. cit.*, p. 237-243.

*réflexion. Son but est d'atteindre, par-delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire de possibilités inconscientes, qui n'existent pas en nombre illimité ; et dont le répertoire, et les rapports de compatibilité ou d'incompatibilité que chacune entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements historiques qui peuvent être imprévisibles, sans être jamais arbitraires. »*⁴⁵²

Contrairement, donc, au travail de l'ethnologue ainsi défini par Lévi-Strauss, l'enquête de Vernant accentue les significations relevant de la sphère consciente. L'analyse structurale du mythe, dans la variante⁴⁵³ qu'entreprend Vernant, ouvre deux voies possibles : d'une part elle permet de dresser partiellement cet inventaire des possibilités inconscientes, ici particulières à la pensée mythique grecque ; d'autre part elle permet de saisir avec plus d'acuité ce qu'Hésiode a voulu dire en mettant à jour les arrangements produits, les bricolages opérés à partir du matériel mythologique disponible et en fonction de ses objectifs propres. C'est surtout ce second point qui intéresse l'enquête de Vernant. Il s'agit de comprendre, à partir du texte, le projet intellectuel d'Hésiode dans sa singularité. C'est pourquoi, une fois que la dimension morale du récit est comprise, induite de la prépondérance structurale et signifiante du couple *Dikè-Hubris*, l'enquête aborde une série de questions qui élargissent et prolongent le problème :

*« Pourquoi Dikè occupe-t-elle dans les préoccupations d'Hésiode et dans son univers religieux cette place centrale ? Pourquoi a-t-elle pris la forme d'une puissante divinité, fille de Zeus, honorée et vénérée par les dieux olympiens ? La réponse ne relève plus de l'analyse structurale du mythe, mais d'une recherche historique visant à dégager les problèmes nouveaux que les transformations de la vie sociale, vers le VIIe siècle, ont posés au petit agriculteur béotien et qui l'ont incité à repenser la matière des vieux mythes pour en rajeunir le sens. »*⁴⁵⁴

Des éléments plus proprement historiques, c'est-à-dire contextuels, sont ensuite avancés par l'enquête, par abduction à partir du texte lui-même. Elle met en avant le fait que ce sont surtout les première et troisième fonctions qui focalisent l'attention

⁴⁵² Claude Lévi-Strauss, « Histoire et ethnologie », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 30-31.

⁴⁵³ Nous reprenons ici une formulation de Gildas Salmon qui caractérise l'analyse structurale de Vernant comme étant une variante de l'analyse structurale. Il va sans dire que celle de Lévi-Strauss est elle aussi une variante et non le modèle. Gildas Salmon applique ici avec pertinence le vocabulaire de l'analyse structurale à cette comparaison qu'il fait entre Vernant et Lévi-Strauss.

⁴⁵⁴ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, p. 44.

d'Hésiode. Elles expriment une solidarité par le fait que le message s'adresse, certes, au frère Persès qui doit se conformer à la *Dikè* pour avoir une vie morale par le labeur, mais tout autant aux rois « qui vivent de tout autre façon, en ville, passant leur temps dans l'agora et qui n'ont pas à travailler »⁴⁵⁵. En face de cette double adresse, aux paysans et aux rois, Hésiode dévalorise l'activité guerrière :

*« Dans le tableau qu'Hésiode trace de la société de son temps, [l'activité guerrière] ne constitue plus un niveau fonctionnel authentique correspondant à une réalité de fait. Elle n'a plus d'autre rôle que de justifier, sur le plan du mythe, la présence, dans le monde des rois et des paysans, d'un principe néfaste, de cette Hubris, facteur de discorde et de querelle. »*⁴⁵⁶

L'enquête isole là une autre invention d'Hésiode, qui ne peut être rendue intelligible que par des hypothèses d'ordre contextuelles. Plus précisément, c'est le sens du projet hésiodique tel qu'il s'insère dans un contexte particulier et vécu – dans une expérience – qui est mis en avant.

De façon générale, nous pouvons isoler la fonction particulière de l'analyse structurale dans l'enquête de Vernant. Nous l'avons dit, cette analyse permet de saisir l'armature logique du récit, son organisation interne. En tant que telle, elle peut faire accéder aux règles formelles de fonctionnement de l'esprit grec s'exprimant dans le cadre d'une pensée mythique : articulation des contraires, des couples d'opposition, indistinction entre généalogie et structure, correspondances paradigmatiques et syntagmatiques, etc. Il s'agit d'une trajectoire largement parcourue par l'enquête :

« Ainsi restructuré, le récit s'intègre lui-même dans un ensemble mythique plus vaste, qu'il évoque, en chacune de ses parties par un jeu, à la fois souple et rigoureux, de correspondances à tous les niveaux. Parce qu'elle reflète un système classificatoire à valeur générale, l'histoire des races se charge de significations multiples : en même temps qu'elle raconte la suite des âges de l'humanité, elle symbolise toute une série d'aspects fondamentaux du réel. Si l'on traduit ce jeu d'images et de correspondances symboliques dans notre langage conceptuel, on peut le présenter sous la forme d'un tableau à plusieurs entrées où la même structure, régulièrement répétée, établit, entre des secteurs différentes, des rapports d'ordre analogiques :

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁵⁶ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, p. 46.

série des races, niveaux fonctionnels, types d'actions et d'agents, catégories d'âges, hiérarchie des dieux dans les mythes de souveraineté, hiérarchie de la société humaine, hiérarchie des puissances surnaturelles autres que le theoi – à chaque fois les éléments impliqués s'évoquent et se répondent. »⁴⁵⁷

Ces considérations ouvrent bien la perspective d'une étude plus large de la pensée mythique et de ses règles de fonctionnement. Elles mettent aussi en évidence la possibilité de l'insertion du mythe hésiodique dans cet ensemble plus large constitué, précisément, par la pensée mythique grecque. Telle serait en l'occurrence l'étape attendue du point de vue de Lévi-Strauss. La singularité d'un mythe doit être réduite au profit de l'abstraction de la structure formelle, qui permet d'induire les règles propres du fonctionnement de l'esprit humain lorsqu'il utilise le mythe comme outil de communication. On atteindrait alors le système de transformation, véritable objet des enquêtes de Lévi-Strauss. Cette direction est envisagée par Vernant et lui permet de préciser, dans la perspective générale qui est la sienne à la suite de Louis Gernet, les caractéristiques de la pensée mythique, qui s'apparente dans son fonctionnement à la pensée religieuse, ayant sa logique propre. Cette direction permet à Vernant d'insérer l'enquête sur le mythe des races dans son projet plus général de compréhension du passage de la pensée mythique à la pensée rationnelle :

« En poussant aussi loin qu'il nous a été possible l'analyse structurale d'un mythe particulier, le mythe hésiodique des races, nous avons voulu décrire une forme de pensée qui est rien moins qu'incohérente, mais dont le mouvement, la rigueur, la logique ont leur caractère propre, la construction mythique reposant, dans son plan d'ensemble comme dans le détail des diverses parties, sur l'équilibre et la tension de notions polaires. Dans la perspective du mythe, ces notions expriment la polarité de puissances sacrées, à la fois opposées et associées. Nous retrouvons ainsi dans l'œuvre d'Hésiode un « modèle » de pensée à bien des égards proche de celui qui, sous la forme du couple Hestia-Hermès, nous a paru commander l'expérience religieuse la plus ancienne que les Grecs ont pu avoir de l'espace et du mouvement. »⁴⁵⁸

La perspective d'une compréhension de la pensée mythique dans sa logique

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 43. On comprend, à travers cette citation, que la notion de transformation est bien comprise par Vernant. Son absence ne vient donc pas d'un défaut de compréhension. En outre, Vernant ménage bien la possibilité théorique d'envisager les correspondances, les transformations, entre ce mythe des races particulier et d'autres versions. La différence que nous avons mise en évidence avec Gildas Salmon n'est pas une différence de concept, mais une différence de perspective : si la notion de transformation est absente des enquêtes de Vernant, c'est parce qu'elle n'apporte rien aux problèmes qui les ouvrent.

⁴⁵⁸ Jean-Pierre Vernant, « Introduction », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., p. 12.

spécifique⁴⁵⁹ est donc bien ouverte et largement développée par Vernant. Nous reviendrons plus longuement dessus par la suite. Gardons à l'esprit que l'analyse structurale s'intègre de façon opérationnelle dans une telle perspective : cette pensée mythique semble constituer la variante grecque de la pensée sauvage, ce bricolage symbolique effectué à partir d'un inventaire limité de possibilités. Cependant, si l'on se focalise sur le problème plus local qui oriente la trajectoire de l'enquête sur le mythe hésiodique, il apparaît que l'enjeu essentiel est de saisir le projet d'Hésiode dans sa singularité, c'est-à-dire comme invention :

*« Si le récit d'Hésiode illustre, de façon particulièrement heureuse, ce système de multiconcorrespondance et de surdétermination symbolique qui caractérise l'activité mentale dans le mythe, il comporte aussi un élément nouveau. »*⁴⁶⁰

Certes, le mythe hésiodique des races peut être appréhendé comme paradigme de la pensée mythique et son analyse apporte des éléments décisifs dans cette perspective. Mais le problème de l'interprétation du récit tel qu'il est posé par Vernant n'est pas résolu une fois que ces éléments sont mis à jour. Dans l'espace singulier de l'enquête, la question des intentions de l'auteur, qui déterminent les innovations particulières, prend le pas sur les généralisations de la pensée mythique. Dans cette perspective, l'analyse structurale est donc inféodée à la compréhension du projet hésiodique et donc de la signification qu'il a pour l'auteur lui-même. Or, si l'analyse structurale met en évidence les règles abstraites de la pensée mythique, elle met aussi en évidence la façon particulière dont Hésiode a réinventé le mythe des races et apporte donc des informations permettant d'avancer dans la compréhension de la signification historique du récit. Dans la trajectoire de l'enquête, le geste de généralisation est évoqué, envisagé, il se prolonge par le déploiement d'autres enquêtes portant sur les traits spécifiques de la pensée mythique – l'analyse du couple Hestia-Hermès notamment qui occupera la suite du présent chapitre – mais il est ensuite écarté au profit d'un retour au texte et à Hésiode.

Ce retour au texte, qui constitue bien la finalité de l'enquête présente, est un élément sur lequel Vernant insiste à nouveau dans les mises au point qu'il fait ultérieurement. Il rappelle que cette finalité est justifiée par ce que Goldschmidt appelle

⁴⁵⁹ La parenté, voire la synonymie, entre les concepts de pensée mythique et de pensée religieuse se localise dans leur fonction commune de système de classification. Elle est exprimée par l'utilisation du concept de puissance divine, dont nous avons vu l'importance pour caractériser l'articulation sous un seul terme – la divinité – d'éléments divers, de notions opposées et complémentaires. Voir *infra*, chapitre 6.

⁴⁶⁰ Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *art. cit.*, p. 44.

« les intentions de l'auteur » :

« C'est l'intention de l'auteur qui, en dernier ressort, devra légitimer les confrontations, et c'est à partir de là que l'on peut poser d'une manière plus précise le problème de la méthode des structures appliquées aux textes philosophiques. »⁴⁶¹

Or, suivant la distinction que fait Lévi-Strauss entre ethnologie et histoire, donc entre analyse structurale et analyse historique, un tel retour est secondaire dès lors que l'analyse structurale impose ses propres finalités. En effet, le retour au texte imposé par l'insistance sur les intentions de l'auteur effectue un geste de particularisation, tandis que la mise à jour des structures du mythe effectue un geste inverse de généralisation. Il est donc notoire, à cet égard, que l'enquête ouvre les deux possibilités sans en écarter aucune. Le geste de généralisation permis par l'analyse structurale ouvre bien deux portes : celle d'une induction vers une typologie des règles générales de fonctionnement de la pensée mythique ; celle d'une particularisation en fonction de ces règles vers les expressions conscientes, c'est-à-dire les intentions de l'auteur et les inflexions qu'en retour elles leur font subir. Si l'on connaît les mécanismes logiques par lesquels la pensée d'Hésiode s'exprime, alors les enjeux, les implications et les intentions du projet seront d'autant mieux cernés. Telle est, selon nous, la signification épistémologique de l'usage que fait Vernant de l'analyse structurale. Elle est cette étape dans la trajectoire de l'enquête qui rend possible à la fois une généralisation et une particularisation. Ensuite, la saisie de la singularité se justifie parce que les règles de la pensée mythique n'expliquent pas tout. Elles n'entretiennent pas avec les intentions de l'auteur un rapport de détermination stricte mais constituent un matériau disponible au bricolage⁴⁶².

c. Le terrain de la psychologie historique

Un rappel des enjeux de la psychologie historique permet de confirmer ce point. Nous avons vu dans notre chapitre précédent que la psychologie historique visait les règles de fonctionnement de l'esprit, telles qu'elles sont construites au fil de l'histoire. Il

⁴⁶¹ Victor Goldschmidt, « Remarques sur la méthode structurale », in Gilbert Boss (dir.), *Métaphysique, Histoire de la philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Paris, Payot, 1981, p. 220. Cité par Jean-Pierre Vernant, « Méthode structurale et mythe des races », *art. cit.*, p. 88.

⁴⁶² Nous reviendrons avec plus de précision sur ce fait dans le chapitre suivant. Voir *infra*, chapitre 4.

nous semble que l'analyse structurale est employée ici par Vernant dans cette perspective. Plus précisément, la familiarité de Vernant avec le projet de Meyerson, et même sa pratique du projet de Meyerson, induit une certaine inertie dans les trajectoires d'enquête. Nous avons vu qu'une induction permettait de passer des œuvres singulières aux fonctions psychologiques marquées par un degré de généralité plus haut. Les fonctions psychologiques pointent en effet les règles communes de fonctionnement de l'esprit. L'usage que fait Vernant de l'analyse structurale nous paraît remplir précisément cette fonction d'induction. Elle s'insère dans la trajectoire de l'enquête au moment où la règle doit être induite de l'œuvre ; au moment où, du cas singulier, l'hypothèse est faite de règles plus générales qui sont inconscientes et déterminantes. Aussi, l'analyse structurale n'est pas envisagée par Vernant suivant ses finalités propres mais elle est instrumentalisée par lui pour approfondir certains pans de ses problèmes – eux-mêmes conservant certaines orientations spécifiques à la psychologie historique. Si cette hypothèse est juste, on peut alors mieux comprendre l'intérêt marqué de l'enquête pour les intentions de l'auteur, donc pour la singularité de l'œuvre. Car aussi bien l'enquête de psychologie historique ouvre la voie à la saisie des éléments communs, des traits culturels collectifs, aussi bien elle préserve un intérêt essentiel pour l'homme en situation, pour le vécu, pour les aléas des choix particuliers de l'homme dans le contexte qui lui est propre lorsqu'il fabrique les œuvres. Et nous avons vu que cet intérêt, qui se traduit par la référence permanente à l'expérience historique, déterminait la radicale historicité de la pensée de Meyerson, puis de celle de Vernant. Chaque expérience historique singulière est déterminée par les fonctions psychologiques qui permettent sa réception et sa compréhension – plus largement par les règles communes de fonctionnement de l'esprit – mais est aussi déterminante dans les inflexions incessantes de ces règles. L'expérience historique singulière s'insère donc dans une double exigence épistémologique : elle doit être référée à une généralité car elle est déterminée par des règles psychologiques communes, et elle doit être la référence car elle induit nécessairement des inflexions – si légères soient-elles – de ces règles.

Le mythe hésiodique des races est rendu intelligible selon cette double exigence. Il est expliqué par les règles de fonctionnement de la pensée mythique que l'on observe en son sein, et en ce sens, il est déterminé, rendu possible par ces règles. Il est ensuite appréhendé comme innovation, ce qui se traduit par une attitude compréhensive à l'égard des intentions de l'auteur, elles-mêmes rendues intelligibles par la compréhension de

l'expérience historique singulière vécue par Hésiode, en son temps, en son milieu⁴⁶³. Entre les deux exigences, Vernant ne choisit pas. Il aborde le récit hésiodique à la fois comme produit et comme producteur. Le geste de généralisation lui permet de comprendre le texte suivant les contraintes spécifiques de la pensée mythique qui lui sont antérieures et qui déterminent les règles du langage d'Hésiode. Le geste de particularisation lui permet de comprendre le texte comme invention, ce qui fait voir Hésiode à l'œuvre, bricolant avec des règles, des thèmes et des symboles anciens, une signification nouvelle répondant aux problèmes particuliers de son expérience propre.

Ouvrons à ce stade une parenthèse pour préciser un point important. De la psychologie historique à l'analyse structurale du récit hésiodique, il y a une certaine continuité, que nous avons pu qualifier en parlant d'inertie dans la trajectoire des enquêtes. Cette inertie est marquée par la reproduction d'un geste analogue : chercher des règles derrière les œuvres. Toutefois, cette continuité du geste ne doit pas nous conduire à relever une identité entre les parcours méthodologiques. Car le vocabulaire change par l'adoption de la sémantique de la structure, en particulier lorsqu'elle s'applique à un texte singulier. L'usage du terme fonction psychologique dans les enquêtes de psychologie historique charrie avec lui l'indétermination *a priori* de ce que l'on cherche, suivant la prudence permanente dont fait preuve Meyerson dans *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*. Or, cette indétermination *a priori* de la notion de fonction psychologique avait chez Meyerson une fonction polémique assumée : celle de débouter avec force une psychologie des formes psychiques universelles. Suivant cette insertion de Meyerson dans le champ de la psychologie, il s'agissait de laisser libre cours à l'histoire pour saisir les contours fluctuants de l'esprit humain. Mais contrairement à Meyerson, Vernant n'est pas directement engagé dans cette polémique avec la psychologie expérimentale, ce qui tend, selon nous, à réduire les enjeux de l'indétermination *a priori* des fonctions psychologiques. Tandis que Meyerson prenait position dans les problématiques générales de la psychologie, Vernant prend position, de son côté, dans les problématiques qui lui sont contemporaines. Dans les sciences sociales, il s'agit des enjeux de la structure

⁴⁶³ Nous employons ici à dessein les termes d'explication et de compréhension. Cette double exigence de l'enquête recouvre largement, en effet, la distinction entre explication et compréhension par laquelle Dilthey oppose les sciences historiques – compréhensives – aux sciences de la nature – explicatives. Ici, la référence aux règles communes de fonctionnement joue le rôle de l'explication par une loi, tandis que la référence aux intentions de l'auteur joue le rôle de la compréhension, par le biais de la saisie empathique d'une expérience vécue. Voir Wilhelm Dilthey, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, op. cit.

engagés par Lévi-Strauss. Ayant dit cela, nous n'avons fait que formuler une évidence. L'intérêt, pour nous, est de comprendre les aspects épistémologiques de cette position.

Nous avons dit que l'analyse structurale venait s'insérer dans l'enquête au moment du geste d'induction à partir des œuvres ; à la façon dont ce geste induisait auparavant la fonction psychologique. Ce que cela vise, dans l'analyse structurale, n'est plus qualifié de fonction psychologique, mais de règle de fonctionnement de la pensée mythique. Et c'est ce dernier terme, qui nous paraît manifester une différence majeure par rapport aux enquêtes de psychologie historique. Tandis que la fonction psychologique est indéterminée *a priori*, la pensée mythique est déjà une entité déterminée dont il faut comprendre le fonctionnement. C'est un système commun de classification et de description du monde, qui a un rôle analogue chez les Grecs à la pensée rationnelle chez nous – et à la pensée sauvage de Lévi-Strauss. Nous avons analysé, dans le commentaire que Vernant fait du livre de Louis Moulinier⁴⁶⁴, le rôle du concept de pensée religieuse, et un aspect de son fonctionnement comme ensemble d'opérations symboliques. Aussi, reformulée en pensée mythique, cette entité, qui préexiste comme ensemble de règles de fonctionnement à l'œuvre hésiodique, constitue dans l'enquête sur le mythe des races une hypothèse de recherche qui oriente le geste d'induction. Dans les enquêtes de psychologie historique, le concept de fonction psychologique fait office d'hypothèse relativement vide du fait de son indétermination *a priori*. Ici, le geste d'induction par l'analyse structurale est fortement orienté par une définition préalable de la pensée mythique, du moins de certains de ses aspects. En amont de ce geste, comme prémisse, Vernant pose l'hypothèse de la pensée mythique. Sans cette hypothèse, l'analyse structurale du récit hésiodique tournerait à vide, sans point fixe sur l'horizon de l'enquête. C'est en ce sens que l'expérimentation par Vernant de l'analyse structurale paraît féconde : elle offre des hypothèses qui orientent l'enquête d'une façon plus déterminée que ne le faisait la notion de fonction psychologique ; et, comme corrélat, elle offre le modèle méthodologique qui rend possible un geste inductif plus précis parce qu'orienté. L'analyse structurale, comme modèle, découpe chaque entité, chaque œuvre, dirait Vernant, suivant ses règles de cohérence et offre donc un vecteur clair pour le geste d'induction qui était, dans les enquêtes de psychologie historique, laissé aux aléas moins formatés du repérage de traits communs à plusieurs œuvres.

Il reste à mentionner, avant de refermer cette parenthèse, que cette expérimentation

⁴⁶⁴ Jean-Pierre Vernant, « Le pur et l'impur », *art. cit.*

est possible du fait de la dimension restreinte de l'objet de l'enquête, puisqu'il ne s'agit que d'un texte. Tandis que la psychologie historique impliquait la mise en série de plusieurs œuvres, éventuellement de classes différentes, l'analyse structurale permet, au moins dans un premier temps, d'inférer les règles de la pensée mythique à partir d'un seul texte, faisant ainsi de ce texte le paradigme d'un type de pensée dans le contexte de la Grèce archaïque. Toutefois, nous devons maintenant saisir les implications de l'analyse structurale lorsqu'elle est appliquée non plus à un texte, mais à un ensemble d'objets relativement divers, mettant en jeu des représentations, des pratiques et des valeurs. A ce titre, nous pourrions saisir les normes épistémologiques nouvelles induites par la mise en œuvre à la fois des apports de la psychologie historique et de l'analyse structurale. L'enquête la plus révélatrice, à ce titre, est celle sur le couple Hestia-Hermès.

3. Hestia-Hermès ou l'anthropologie historique

L'analyse de l'enquête de Vernant intitulée « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs »⁴⁶⁵ va nous conduire à saisir de nouvelles implications de l'expérimentation de la conceptualité de la structure par Vernant. En particulier, la nature de l'enquête présente une généralisation de cette expérimentation. Nous l'avons dit, tandis que la première expérimentation était relativement confinée à l'analyse d'un seul texte, nous retrouvons, avec l'enquête sur le couple Hestia-Hermès, la longue durée de la culture grecque telle qu'elle était visée dans les enquêtes de psychologie historique.

Le lieu de la publication initiale de l'article est significatif, puisque la revue *L'Homme* était alors une jeune revue, fondée en 1961 par Emile Benveniste, Pierre Gourou et Claude Lévi-Strauss. Ce lieu est bien un indice supplémentaire de la rencontre de Vernant avec l'anthropologie structurale et c'est à ce titre que nous allons aborder son analyse. Nous pouvons aussi mentionner que cette enquête trouve vraisemblablement son origine chez Louis Gernet, dans l'article « Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne :

⁴⁶⁵ Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.*, 1963.

le Foyer commun »⁴⁶⁶. Gernet y étudie la symbolique d'Hestia notamment à travers la tradition grecque d'un sacerdoce féminin pour l'entretien des feux sacrés et à travers la transposition de ce symbolisme depuis l'espace domestique vers l'espace civique collectif⁴⁶⁷. Le terrain est donc déjà largement ouvert lorsque Vernant entame son enquête.

En tant qu'enquête visant les représentations grecques de l'espace et du mouvement, comme l'indique le sous-titre de l'article, son étude empirique aurait eu sa place dans notre second chapitre sur l'histoire des cadres fondamentaux de l'expérience humaine. Car après le temps – et la mémoire –, vient naturellement le problème de l'espace. Or, entre l'enquête sur les figures de *Mnēmosunē* et l'enquête sur le couple Hestia-Hermès, le vocabulaire a changé. Il y a bien une continuité insistante, exprimée par cet intérêt pour les cadres fondamentaux de l'expérience grecque : ces catégories avec lesquelles les Grecs habitent leur monde. En ce sens, les deux enquêtes se répondent mutuellement dans la perspective générale du recueil *Mythe et pensée chez les Grecs*. Mais notre objectif est de comprendre la normativité épistémologique de Vernant, et donc d'insister sur les inflexions conceptuelles qui sont engagées au fil des enquêtes. Or, à la comparaison des deux textes, il est remarquable de constater que les concepts heuristiques engagés sont très différents. Dans l'introduction des « Aspects mythiques de la mémoire », Meyerson occupe la place centrale et nous avons vu comment les concepts de la psychologie historique étaient mis en œuvre, non seulement pour orienter l'enquête par formulation et précision progressive du problème, mais aussi dans les productions d'hypothèses qui permettent de le résoudre. La comparaison avec les préceptes méthodologiques et théoriques de Meyerson était à ce titre significative. La mémoire envisagée comme fonction psychologique faisait l'objet d'une histoire induite des œuvres mises en séries, en fonction des figures diverses de la divinité *Mnēmosunē*. Cette histoire engageait des représentations, des valeurs et des pratiques variables.

À première vue, l'enquête sur Hestia-Hermès présente une trajectoire analogue : elle consiste en une mise en série des différents domaines où est engagé le couple de divinité, faisant apparaître les solidarités étroites entre représentations, valeurs et pratiques. La portée chronologique est aussi du même ordre puisque Vernant vise tout simplement les significations du couple Hestia-Hermès depuis la période archaïque

⁴⁶⁶ Louis Gernet, « Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne : le Foyer commun », in *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris, XI, 1951, pp. 21-43.

⁴⁶⁷ Sur ce second point, Vernant se réfère aussi avec insistance à Lewis Richard Farnell, *The Cults of the Greeks States*, Clarendon Press, Oxford, 1909.

jusqu'à la période classique. L'échelle d'analyse est donc celle de la culture grecque dans son ensemble et dans sa longue durée. D'une enquête à l'autre, des traces de continuité sont donc aisément repérables. Ces traces peuvent être objectivées à la façon d'un terrain constitué par les normes épistémologiques établies lors des premières enquêtes. Toutefois, ces continuités agissent en parallèle de l'introduction d'une conceptualité nouvelle, celle de la structure. C'est en effet le concept de structure qui permet à Vernant de thématiser son objet.

Partant de l'observation d'une association entre Hestia et Hermès dans l'œuvre du sculpteur Phidias, Vernant tente de généraliser cette association et introduit dès l'ouverture le concept de structure :

*« De règle dans l'art plastique, l'association Hermès-Hestia revêt donc une signification proprement religieuse. Elle doit exprimer une structure définie du panthéon grec. »*⁴⁶⁸

Notre but, ici, est double. Dans un premier temps, il convient de préciser les continuités épistémologiques observables entre l'enquête de psychologie historique sur la mémoire et cette enquête sur l'espace et le mouvement. Le propre d'une normativité épistémologique est précisément de générer, par l'enquête et son déploiement, des normes qui deviennent incontournables dès lors que l'on peut établir une certaine proximité entre les problèmes. Il y a toutefois des normes qui changent, qui disparaissent, tandis que d'autres persistent. Dans un second temps, il convient de saisir les inflexions propres de cette enquête sur l'espace et le mouvement. Plus précisément, il importe de comprendre le sens, la portée et les conséquences de l'introduction par Vernant du concept de structure dans cette enquête, et donc de le rapprocher de celui qui est engagé dans l'analyse structurale du mythe hésiodique des races.

a. Une enquête de psychologie historique ?

Un certain nombre d'éléments observables permettent de situer cette enquête sur Hestia-Hermès dans la continuité de l'enquête sur *Mnémosunè*. En premier lieu, le thème

⁴⁶⁸ Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.*, p. 156.

de l'enquête, comme nous l'avons dit, ne cache pas son ambition. Comme à propos de la mémoire, nous avons ici affaire à ce que la tradition philosophique kantienne qualifie de forme *a priori* de la sensibilité : l'espace. En ce sens, le projet d'une étude des représentations grecques de l'espace a pour conséquence majeure d'introduire cette catégorie, jusque là immuable et transcendantale, dans l'histoire. L'espace n'est pas un donné *a priori* de la sensibilité humaine, c'est une construction mentale, culturelle qui prend des formes et des contenus divers. Autrement dit, le projet de cette enquête répond bien, comme c'était le cas pour la mémoire, à cette perspective d'historicisation des cadres fondamentaux de l'expérience humaine introduite par Ignace Meyerson. Vernant ne cache pas, d'ailleurs, cette proximité puisque dans l'introduction du recueil *Mythe et pensée chez les Grecs*, listant les fonctions psychologiques, il met côte à côte l'espace, le temps, la mémoire :

« [...] la mutation met en cause les grands cadres de la pensée et tout le tableau des fonctions psychologiques : modes de l'expression symbolique et maniement des signes, temps, espace, causalité, mémoire, imagination, organisation des actes, volonté, personne [...]. »⁴⁶⁹

Par ailleurs, Vernant nous signale implicitement dans cette introduction l'échelle qui lui importe pour l'analyse des phénomènes dont il est question : le problème général qui structure son projet est cette mutation majeure transformant l'*homo religiosus* des cultures archaïques en cet homme du *logos* dont Aristote est le porte parole. Autrement dit, les enquêtes doivent être comprises comme autant d'études de cas mettant en scène les multiples dimensions de cette mutation. La culture grecque entre l'époque archaïque et l'époque classique constitue bien le terrain des enquêtes, et plus particulièrement de ces deux enquêtes sur la mémoire et sur l'espace et le mouvement. Cette échelle constitue donc le cadre général commun d'appréhension des phénomènes, ce qui induit un certain nombre de conséquences, notamment sur la nature des phénomènes en question et sur les régimes de changement envisagés⁴⁷⁰.

Plus largement, cette échelle délimite l'espace propre de l'enquête et permet de discriminer les phénomènes significatifs qui, dans les deux enquêtes, sont de l'ordre des représentations mentales et des valeurs, ainsi que des pratiques qui les expriment :

⁴⁶⁹ Jean-Pierre Vernant, « Introduction », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., p. 11.

⁴⁷⁰ Nous renvoyons ici le lecteur à ce que nous avons dit du « code » de l'historien, dans le chapitre 2, en référence à Lévi-Strauss, « Histoire et dialectique », in *La Pensée sauvage*, op. cit., pp. 308-311.

« Qu'il s'agisse des faits intéressant le mariage, les rapports de parenté, la filiation, l'héritage du κληρος [klèros] familial, le statut domestique des époux, l'opposition sociale et psychologique de l'homme et de la femme, leurs formes d'activité à la maison et au dehors, le double aspect de la richesse et de l'aménagement du sol, nous avons toujours cherché à mettre en lumière, dans le jeu des représentations comme dans l'articulation des conduites, les structures de pensée relatives à l'espace. Il nous a semblé qu'aux valeurs spatiales attachées à un centre, immobile et clos sur lui-même, correspondait régulièrement les valeurs opposées d'une étendue ouverte, mobile, toute de parcours, contacts et transitions. »⁴⁷¹

Nous retrouvons dans cette perspective l'articulation permanente entre représentations, valeurs et pratiques, rencontrée à plusieurs reprises⁴⁷². Nous avons vu que cette articulation permanente était en grande partie effectuée en tant que corrélat de l'usage de la notion de fonction psychologique qui implique de quitter les rivages bien sécurisés des histoires locales pour tenter le geste plus synthétique de la psychologie historique. En effet, si pratiques, représentations et valeurs sont mises en série sans forcer les distinctions de plan, c'est que les trois domaines sont la manifestation des mêmes entités : les fonctions psychologiques. Et le but d'une psychologie historique était précisément de déterminer les aspects de ces fonctions. Or, le parallèle est ici frappant, puisque représentations, pratiques et valeurs, sont mises en série pour induire « les structures de pensée relatives à l'espace ». Autrement dit, on serait tenté de paraphraser cette citation en remplaçant ces « structures de pensée » par la fonction psychologique de l'espace. Et, de façon générale, viser ces structures et viser les fonctions psychologiques relèvent d'une même gestuelle intellectuelle : l'induction de traits communs à partir de la mise en série de phénomènes hétérogènes.

A l'autre bout de la chaîne, derrière les œuvres hétérogènes et derrière ces « structures de pensée », apparaît à nouveau une notion déjà rencontrée, mais plus discrète car moins théorisée : celle d'expérience. Nous avons vu que l'expérience était l'entité ultime où se noue la double dimension déterminée et déterminante de la fonction psychologique. Dans l'enquête sur les « Aspects mythiques de la mémoire », il s'agissait

⁴⁷¹ Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.*, p. 198.

⁴⁷² Cette triade gouvernait les enquêtes sur le travail comme l'enquête sur la mémoire. Elle suppose un geste ontologique qui revient à postuler l'articulation systémique des représentations, des pratiques et des valeurs. Les trois plans d'expérience font système, ce qui signifie que les unes et les autres ne peuvent être comprises de façon autonome. Toute pratique est signifiante du fait des représentations qu'elle engage, et vice et versa ; toute représentation et toute pratique est l'expression de valeurs. Voir supra, chapitres 1 et 2.

d'une expérience singulière, impliquant des problèmes nouveaux, qui forçait les inflexions majeures de la fonction psychologique de la mémoire. Dans l'enquête sur Hestia-Hermès, nous retrouvons donc cette notion d'expérience, qui n'est pas non plus directement définie, mais qui a un rôle important. Au début de l'article, avant que Vernant n'entame la mise en série des pratiques engageant le couple divin Hestia-Hermès, il rappelle certaines normes épistémologiques, devenues si habituelles qu'elles prennent la forme d'évidences :

« On peut dire que le couple Hermès-Hestia exprime, dans sa polarité, la tension qui se marque dans la représentation archaïque de l'espace : l'espace exige un centre, un point fixe, à valeur privilégiée, à partir duquel on puisse orienter et définir des directions, toutes différentes qualitativement ; mais l'espace se présente en même temps comme lieu du mouvement, ce qui implique une possibilité de transition et de passage de n'importe quel point à un autre. Bien entendu en traduisant ainsi en termes de concepts les rapports d'Hermès et d'Hestia, nous les faussons. Les Grecs qui rendaient un culte à ces divinités n'ont jamais vu en elles des symboles de l'espace et du mouvement. [...] Si Hestia apparaît susceptible de « centrer » l'espace, si Hermès peut le « mobiliser », c'est qu'ils patronnent, comme puissances divines, un ensemble d'activités qui concernent certes l'aménagement du sol et l'organisation de l'étendue, qui même, en tant que praxis, ont constitué le cadre dans lequel s'est élaboré, en Grèce archaïque, l'expérience de la spatialité, mais qui cependant débordent très largement le champ de ce que nous appelons aujourd'hui espace et mouvement. »⁴⁷³

La notion d'expérience est ici utilisée presque par défaut et n'a certes pas la même fonction que dans l'enquête sur la mémoire⁴⁷⁴. Son usage est ici la conséquence de la levée de tout anachronisme dans la traduction des représentations et des pratiques que les modernes seraient susceptibles de faire. En l'occurrence, l'expérience de la spatialité peut être définie par deux attributs. Le premier est que la notion d'expérience vise quelque chose qui est en-deçà de toute conceptualisation⁴⁷⁵ : c'est le vécu, la *praxis* qui, certes,

⁴⁷³ Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.*, p. 159-160.

⁴⁷⁴ Le concept avait une fonction explicative et conclusive dans l'enquête sur la mémoire, comme événement historique singulier auquel était référée une transformation majeure de la fonction psychologique. Il a ici une fonction introductive, qui alimente la détermination initiale du problème.

⁴⁷⁵ Cela ne signifie pas que les Grecs ne possèdent pas de catégories pour penser l'expérience de la spatialité. Il s'agit au contraire de ne pas parler d'espace car le terme se réfère à une conceptualité moderne, donc inadéquate pour aborder l'expérience grecque. Parler d'expérience de la spatialité représente une étape transitoire dans l'enquête, entre la levée de la conceptualité moderne et la saisie des catégories grecques.

engage des représentations et des valeurs, mais où le concept d'espace est inexistant en tant que concept. Le second est la particularité : une expérience désigne toujours quelque chose de particulier, par opposition à quelque chose d'universel. L'expérience de la spatialité est donc la façon dont les Grecs dans la singularité de leur époque et de leur culture, de leur être au monde, habitent et vivent l'étendue, la fixité, la mobilité.

La mise en série de ces continuités entre les premières enquêtes explicitement pensées comme psychologie historique, et cette enquête où la terminologie de Meyerson a largement disparu, fait voir toute la fécondité actée de certaines normes épistémologiques générées. Elle confirme que la psychologie historique pratiquée par Vernant constitue un terrain préalable à l'expérimentation de l'analyse structurale, comme nous l'avons mentionné à propos de l'enquête sur le mythe des races. Mais il reste à comprendre le sens et les effets épistémologiques du remplacement du terme de fonction psychologique, par celui de structures de pensée, dans une enquête dont l'objet est déterminé suivant l'échelle propre de la psychologie historique, et non plus seulement dans une enquête portant sur un seul texte.

On pourrait référer ce glissement de vocabulaire uniquement au lieu de publication. Mais ce serait ne pas faire justice à Vernant, pour qui parler le langage de l'anthropologie par contrainte de publication ne devait pas être un motif bien solide. Notre hypothèse est que l'introduction, dans une enquête de psychologie historique, de la conceptualité de la structure, constitue un apport décisif qui a des conséquences heuristiques majeures. Ce n'est pas la conséquence d'un effet de mode. Au mieux, nous pouvons considérer le lieu de publication, la revue de l'anthropologie structurale, comme une occasion prise sérieusement par Vernant d'expérimenter plus avant un type de problème et une méthode nouvelle qui met en jeu l'analyse structurale. Et au travers de cette expérimentation, il sera possible de dégager une fonction de la conceptualité de la structure qui est de remplir un vide méthodologique, un espace relativement vacant dans la psychologie historique. Cependant, nous allons le voir, cette conceptualité charrie en même temps des implications spécifiques notamment s'agissant de la tendance à la synchronie dans la trajectoire de l'enquête. Autrement dit, la psychologie historique est complétée par l'analyse structurale, mais elle est aussi infléchie, d'une certaine façon, par l'exigence synchronique qui, dans son lieu d'origine – qu'il s'agisse de la linguistique structurale ou de l'anthropologie – est une nécessité épistémologique.

b. Sens et conséquences de l'usage du concept de structure

Le point initial de l'enquête est une description des attributs des deux divinités que sont Hestia et Hermès.

*« A Hestia, le dedans, le clos, le fixe, le repli du groupe humain sur lui-même ; à Hermès, le dehors, l'ouverture, la mobilité, le contact avec l'autre que soi. On peut dire que le couple Hermès-Hestia exprime, dans sa polarité, la tension qui se marque dans la représentation archaïque de l'espace. »*⁴⁷⁶

Les deux divinités sont donc abordées comme des inversions réciproques, ce qui conduit à les penser ensemble, comme couple de deux pôles opposés et complémentaires. Le couple est conceptualisé comme « structure définie du panthéon grec »⁴⁷⁷. Le premier plan d'expérience envisagé est donc celui de la pensée religieuse. Dans ce domaine, une logique spécifique joue, qui n'est précisément pas la logique du concept :

*« La logique qui préside à l'organisation d'un panthéon ne procède pas suivant nos catégories. La pensée religieuse obéit à des règles de classification qui lui sont propres. Elle découpe et ordonne les phénomènes en distinguant différents types d'agents, en comparant et opposant des formes d'activité. Dans ce système, l'espace et le mouvement ne sont pas encore dégagés en tant que notions abstraites. Ils restent implicites parce qu'ils font corps avec d'autres aspects, plus concrets et plus dynamiques, du réel »*⁴⁷⁸

Que signifie le fait de qualifier le couple Hestia-Hermès de « structure » ? Tout d'abord, le terme pointe la relation entre les deux éléments du couple. Ce qui compte, ce n'est pas l'un ou l'autre pris isolément, mais leur association. C'est pourquoi l'enquête tente d'abord de clarifier la relation qu'ils entretiennent. Ils ne sont pas liés par des liens

⁴⁷⁶ Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.*, p. 159.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 156. Cette précision rappelle donc que l'objet de l'enquête s'insère dans une conception de la pensée religieuse grecque, où un panthéon, concept repris à Georges Dumézil, est un système structuré de classification du monde. En ce sens, comme nous allons le montrer, le concept de structure permet de mieux comprendre le fonctionnement de la pensée religieuse.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 159.

familiaux, mais sont bien associés dans certaines œuvres : dans l'art plastique de Phidias, dans les vers de l'*Hymne homérique à Hestia*. Leur relation est fonctionnelle.

*« Cependant cette affection réciproque n'est pas fondée sur les liens du sang, ni du mariage, ni de la dépendance personnelle. Elle répond à une affinité de fonction, les deux puissances divines, présentes aux mêmes lieux, y déployant côte à côte des activités complémentaires. [...] Ils ont en effet l'un comme l'autre rapport à l'étendue terrestre, à l'habitat d'une humanité sédentaire. »*⁴⁷⁹

Nous voyons comment le terme de structure, introduit avant que l'enquête n'entame cette description du couple, l'oriente dans cette direction. Le terme pointe en effet, non pas le couple lui-même, mais la relation entre les deux figures. La suite de la description permet à l'enquête de préciser cette relation, répondant à une affinité de fonction. S'agissant d'Hermès, la pluralité des attributs est étonnante. Néanmoins, l'association avec Hestia offre les critères d'un ordre particulier qui rend au dieu sa cohérence :

*« A travers ce foisonnement d'épithètes, cette variété d'attributs, le personnage d'Hermès apparaît singulièrement complexe. On l'a jugé déroutant au point d'imaginer, à l'origine, plusieurs Hermès différents qui auraient, par la suite, fusionné. Cependant les divers traits qui composent la physionomie du dieu semblent mieux s'ordonner lorsqu'on l'envisage dans ses rapports avec Hestia. S'ils font couple, pour la conscience religieuse des Grecs, c'est que les deux divinités se situent sur un même plan, que leur action s'applique au même domaine du réel, qu'ils assument des fonctions connexes. »*⁴⁸⁰

Ici apparaît là un premier usage du concept de structure qui implique la saisie de la relation entre les deux éléments, et non plus les éléments pris isolément. Si cette relation est clarifiée, alors ce que l'on sait de l'un peut permettre de déduire ce que l'on peut savoir de l'autre. Tel est le sens de l'absence d'Hermès dans l'article – mais non pas dans l'enquête. En effet, tandis que dans l'introduction, c'est le couple qui est en jeu, c'est Hestia qui occupe l'essentiel des observations qui suivent, des hypothèses produites et des raisonnements engagés. L'enquête revient même sur ce point dans sa conclusion :

« Cependant notre analyse a été menée de façon unilatérale. Nous nous sommes

⁴⁷⁹ Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.*, p. 156.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 159.

toujours placés dans la perspective d'Hestia, au point de vue du centre. Aussi Hermès n'a-t-il été envisagé que dans son aspect complémentaire d'Hestia, le dieu apparaissant comme l'envers de la déesse. [...] Encore faut-il indiquer, avant d'abandonner Hestia, que la polarité, marquant sur tous les plans les rapports de la déesse avec Hermès, est un trait si fondamental de cette pensée archaïque qu'on la retrouve à l'intérieur même de la divinité du foyer, comme si nécessairement une part d'Hestia appartenait déjà à Hermès. »⁴⁸¹

La réflexion engagée ici par le concept de structure permet donc, on le voit, de déterminer les règles de fonctionnement de cette pensée religieuse. Contrairement à la pensée conceptuelle qui découpe le réel suivant des rapports d'inclusion et d'exclusion, la pensée religieuse relie les aspects opposés en en faisant des complémentarités. Et pour chaque élément empirique subsumé, les deux éléments opposés sont engagés. Telle est la signification du rapport de polarité que permet de faire voir l'usage du concept de structure.

Nous avons déjà croisé la notion de pensée religieuse, que nous avons prise pour synonyme de pensée mythique. Une nuance doit être apportée sur ce rapprochement. Certes, Vernant le dit à plusieurs reprises, pensée religieuse et pensée mythique ont les mêmes règles de fonctionnement ; elles n'ont toutefois pas le même objet. Alors que la pensée mythique désigne le langage qui se déploie dans le mythe, concrètement dans les textes mythiques comme le corpus hésiodique, la pensée religieuse pointe plus précisément les dieux et leur organisation en panthéon. En tant que telle, la pensée religieuse ne s'exprime par uniquement dans des récits mythiques, mais aussi dans des institutions, des représentations et des rituels. En ce sens, elle acquiert une signification plus générale que la pensée mythique, qui en serait alors un des modes d'expression.

Le point de départ du problème était l'observation étonnante de l'association d'Hermès et Hestia sur la base du Zeus de Phidias, à Olympie. De cette singularité, on est passé à l'intelligence plus précise de cette association qui, comme telle, a perdu son caractère indéterminé. C'est en tant qu'expression particulière des règles de la pensée religieuse que cette association a acquis son sens dans la trajectoire de l'enquête. Aussi, nous retrouvons le geste qui faisait défaut à Louis Moulinier dans son étude sur le pur et

⁴⁸¹ Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.*, p. 198.

l'impur en Grèce. Le concept de pensée religieuse permet de concevoir cette entité synthétique en fonction de laquelle les cas particuliers trouvent un sens, et sans laquelle ils n'en ont guère. Mais c'est en tant qu'hypothèse que le concept de pensée religieuse est effectif, sous la forme : s'il y a pensée religieuse, et si le couple Hestia-Hermès relève de ce système, alors l'association acquiert un sens intelligible. Il est pensable comme structure. Ce n'est qu'au regard des effets d'intelligibilité produits que l'hypothèse est retenue et validée, et non pas directement par établissement de preuves textuelles ou plus largement historiques.

On retrouve bien l'attribut de la pensée religieuse comme système de classification des phénomènes. En tant que tel, elle permet deux choses : la structure est clarifiée comme bipolaire ; et les relations que cette structure entretient avec la réalité empirique peuvent être abordées. C'est ce second geste qui occupe la majeure partie de l'enquête. La structure bipolaire Hestia-Hermès est comme un point fixe auquel peuvent se référer tout un ensemble de phénomènes hétérogènes. L'effet d'intelligibilité s'exprime donc directement dans la réduction de cette hétérogénéité à une structure commune.

Une remarque doit être faite concernant les termes utilisés pour qualifier la relation entre un phénomène particulier et une figure divine. Nous avons repéré deux registres. Il s'agit d'abord du champ lexical de l'action lorsqu'il s'agit de passer de l'agent divin au phénomène empirique. Les agents divins « patronnent »⁴⁸² les activités diverses, ils « assument leurs fonctions »⁴⁸³, Hestia « assume ce double rôle [...] »⁴⁸⁴, elle « assure au groupe domestique sa pérennité dans le temps »⁴⁸⁵. Et plus loin, dans la conclusion de l'enquête, l'action de l'agent divin sur les phénomènes est de l'ordre de la détermination : c'est un « principe », une « cause »⁴⁸⁶. Ailleurs, lorsque l'on passe cette fois du phénomène à l'agent divin, c'est le lexique du langage qui est utilisé : « Hestia traduit donc, en la poussant à la limite, la tendance de l'*oikos* à s'isoler »⁴⁸⁷, « son symbolisme traduit, tout spécialement, les vertus éminentes de la maison royale »⁴⁸⁸. Si le premier champ lexical pointe la caractérisation des dieux comme *puissances divines*, c'est-à-dire comme les principes et causes des phénomènes concernés, le second champ manifeste le

⁴⁸² Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.*, p. 159.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 187.

rôle de la structure comme pivot du passage d'un plan – empirique ou pratique – à un autre – celui des représentations générées selon les règles de la pensée religieuse –, mais aussi d'un phénomène à un autre, où la généralisation effectuée par la pensée religieuse permet dans un second temps l'association avec un autre cas empirique. Si le second champ lexical manifeste la conception du panthéon comme langage de description et de classification du monde, son association avec le champ lexical de la détermination manifeste la dimension bilatérale du passage d'un plan à l'autre qui permet de mieux comprendre l'articulation entre représentations et pratiques.

Pour schématiser la trajectoire de l'enquête, qui de mieux que l'enquêteur lui-même ? Vernant observe l'association Hestia-Hermès et caractérise cette association comme structure définie :

*« Notre recherche avait pour point de départ la présence, dans le panthéon grec, d'une structure particulière bien attestée : le couple Hestia-Hermès. »*⁴⁸⁹

Il fait jouer le concept de structure pour en tirer l'organisation spécifique du couple :

*« L'analyse des textes, qui mettaient l'accent sur les liens unissant le dieu et la déesse, a permis de dégager la relation de chacune de ces deux divinités avec des aspects définis et opposés de l'espace. »*⁴⁹⁰

L'enquête effectue ensuite toute une série de changement de plans, institutions, pratiques, représentations, où Hestia est présente, selon un geste de particularisation, en vertu du rôle classificatoire de cette structure dans la pensée religieuse :

*« Nous avons été ainsi conduit à quitter le domaine des pures représentations religieuses et à orienter notre enquête, non plus seulement vers les idées que les Grecs se sont faites de leurs dieux, mais vers les pratiques sociales dont ces idées apparaissent solidaires. Nous avons examiné les diverses institutions qui, dans leur fonctionnement même, font référence de façon explicite au foyer et aux valeurs religieuses qu'il représente. »*⁴⁹¹

La mise en série de ces pratiques sociales permet de tirer une conclusion importante, qui finalement fait voir toute la centralité de l'association entre les deux

⁴⁸⁹ Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.*, p. 197.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 198.

divinités :

« On peut dire que cet ensemble de pratiques institutionnelles, gravitant autour du foyer posé comme centre fixe, traduisent un aspect de l'expérience archaïque de l'espace chez les Grecs. En tant qu'elles constituent un système de conduites, réglé et ordonné, elles impliquent une organisation mentale de l'espace. »⁴⁹²

On voit comment le concept de structure, associé, nous l'avons vu, à celui de système qui permet de caractériser la pensée religieuse, ouvre une entrée féconde dans des façons étrangères d'habiter le monde. Finalement, cette structure Hestia-Hermès, qualifiée en conclusion d'organisation mentale de l'espace, a un rôle existentiel analogue à celui du concept moderne d'espace. C'est cette structure qui permet aux Grecs de faire l'expérience de la spatialité de façon organisée et synthétique.

Nous avons signalé plus haut que l'usage du concept de structure pouvait entraîner avec lui des significations qui avaient des conséquences collatérales. Ici, nous voudrions mettre l'accent sur le problème implicite de la temporalité construite par l'enquête. Si pour chaque pratique sociale, pour chaque institution, l'intelligibilité est construite par abstraction de la structure dans l'ordonnement du phénomène singulier, alors un même geste est effectué quelque soit la date du phénomène étudié. C'est ce qui ressort présentement du choix de Vernant d'utiliser le concept de structure dans cette enquête. La pluralité historique des pratiques et des institutions est réduite pour faire apparaître la permanence de cette organisation mentale de l'espace. Les expériences de la spatialité sont plurielles, mais pour chacune d'elle, c'est la même structure bipolaire qui joue. A cet égard, l'enquête analysée est très largement une enquête synchronique. Contrairement à l'enquête sur la mémoire, il n'est pas ici question des transformations d'une fonction psychologique, mais bien de la permanence de cette structure, inhérente à la pensée religieuse grecque. Autrement dit, si l'on reprend les deux trajectoires ouvertes par l'usage de l'analyse structurale que nous avons isolées dans l'enquête sur le mythe des races, il semble que celle de la généralisation soit ici privilégiée. De l'hétérogénéité des phénomènes, pris dans la longue durée, l'enquête monte en généralité pour caractériser une structure de la pensée religieuse. Le couple Hestia-Hermès permet de subsumer à lui seul toute la série des phénomènes hétérogènes. Cette série pourrait presque être qualifiée

⁴⁹² Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.*, p. 198.

de système de transformation dont la règle se localise dans le jeu structural du couple de divinité.

Cependant, cet aspect synchronique n'est qu'une tendance de l'enquête liée à sa normativité particulière, et non pas une exigence épistémologique durable. Pour preuve, nous pouvons mentionner l'enquête intitulée « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque » qui revient sur les transformations de cette structure, par-delà sa conservation, dès lors que la figure d'Hestia quitte le foyer domestique pour devenir le Foyer commun, le centre symbolique de la cité. Si la structure perdure, formellement, elle change de fonction :

« Hestia n'a donc plus pour fonction de différencier des maisons, ni d'établir le contact entre les niveaux cosmiques ; elle exprime maintenant la symétrie de toutes les relations qui, au sein de la cité, unissent les citoyens entre égaux. Symbole politique, Hestia définit le centre d'un espace constitué par des rapports réversibles. Le centre au sens politique va ainsi pouvoir servir de médiation, d'intermédiaire entre l'ancienne image mythique du centre et la conception nouvelle, rationnelle, du centre équidistant dans un espace mathématique fait de relations entièrement réciproques. »⁴⁹³

Certes, la structure Hestia-Hermès perdure au travers de cette transposition. Cependant, sa fonction change et elle acquiert une signification nouvelle. Ceci manifeste un fait que nous avons observé dans l'enquête sur la mémoire : la temporalité du phénomène étudié s'exprime dans l'asynchronie entre le signifiant et le signifié. Si l'enquête synchronique se focalise sur la permanence du signifiant, elle insiste aussi sur les changements du signifié, conçus comme changement de fonction. Ainsi, si la première enquête, dans son ensemble, se présente comme enquête synchronique, induit par la fonction épistémologique du concept de structure – la généralisation du trait commun –, il est significatif que la seconde, publiée cette même année 1963, mentionne une transformation de la fonction. L'analyse structurale, dans la variante proposée par Lévi-Strauss, établit que les changements du signifié sont secondaires. L'analyse structurale, dans la variante élaborée par Vernant, ménage une place non négligeable aux changements du signifié. Par-delà la tendance à la synchronie, l'accent est mis sur

⁴⁹³ Jean-Pierre Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », in *Mythe et pensée chez les Grecs, op. cit.*, p. 215. Article publié la première fois dans *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, Paris, n°109, 1963, pp. 82-92. Il s'agit de la transcription d'une conférence donnée à l'Université Nouvelle de Paris, dans le cadre d'un cycle consacré à l'histoire de la pensée scientifique.

l'historicité, sur l'événement, en l'occurrence ici l'apparition de la cité :

« A travers les transformations du symbolisme de Hestia, nous saisissons donc le passage d'une image mythique à une notion politique et géométrique ; nous comprenons comment l'avènement de la cité, la discussion politique, le « modèle » social d'une communauté humaine constituée par des « égaux », ont permis à la pensée de se rationaliser, de s'ouvrir à une conception nouvelle de l'espace, s'exprimant à la fois sur tout une série de plans : dans la vie politique, dans l'organisation de l'espace urbain, dans la cosmologie et l'astronomie. »⁴⁹⁴

Outre l'importance de l'enquête synchronique sur la structure Hestia-Hermès, nous dirions volontiers que c'est l'événement de l'apparition de la cité et ce qu'il induit en guise de transformations de l'expérience de la spatialité, qui occupe Vernant de façon durable⁴⁹⁵. Entre synchronie et diachronie, l'analyse structurale ne fait donc pas de choix net. Venant de l'anthropologie structurale, elle tend à polariser l'enquête dans sa tendance synchronique. Cependant, elle se comporte différemment dès lors qu'elle n'est qu'une étape : elle ne permet pas de conclure car l'enquête vise en dernière instance la signification historique des phénomènes.



De la psychologie historique à l'anthropologie historique, le vocabulaire a changé. Il s'est complexifié et s'est densifié. L'introduction de l'analyse structurale, d'abord dans l'enquête sur le mythe hésiodique des races, puis dans l'enquête sur le couple Hestia-Hermès, a permis de préciser méthodologiquement et conceptuellement une série d'étapes

⁴⁹⁴ Jean-Pierre Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *art. cit.*, p. 215.

⁴⁹⁵ La focalisation de Vernant sur l'avènement de la cité représente bien le point de mire de l'enquête sur les représentations de l'espace. Ceci est attesté par de nombreux articles : « Géométrie et astronomie sphérique dans la cosmologie grecque », *art. cit.*, pp. 202-215 ; « Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre », in *Eirene. Studia Graeca et Latina*, Rome, VII, 1968, pp. 5-23. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, pp. 216-237 ; « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *art. cit.*, pp. 238-260. En amont de l'enquête sur Hestia-Hermès, le problème du lien entre représentations de l'espace et émergence de la cité est abondamment abordé dans *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, 2005.

qui, dans les enquêtes de psychologie historique, apparaissaient moins déterminées. A cet égard, l'analyse structurale du texte d'Hésiode représente un point pivot, en 1960, qui symbolise une inflexion essentielle dans la pensée de Vernant. Les enquêtes analysées dans les deux chapitres précédents sont, dans leur majorité, antérieures à l'enquête sur le mythe des races⁴⁹⁶ ce qui confirme la dimension expérimentale et tâtonnante de la normativité épistémologique de Vernant. Il ne s'agit donc pas, pour nous, de qualifier une méthode univoque, un projet consciemment élaboré du tout au tout. La pensée de Vernant fonctionne au cas par cas. Chaque enquête a sa logique propre, ses normes et ses problèmes. Cet aspect nous autorise à parler d'un pragmatisme épistémologique. Cependant, nous avons pu établir des traits communs, des normes épistémologiques ayant un certain degré de stabilité par-delà les innovations et les expérimentations. Autrement dit, les concepts et les méthodes que l'on a induits de l'étude empirique des enquêtes ont un certain degré de métastabilité. Qu'il s'agisse des normes de la psychologie historique – les régimes de temporalité induits par l'échelle, l'historicité des fonctions psychologiques et leur métastabilité – ou des normes de l'analyse structurale – la tendance à la synchronie, la généralisation induite par l'usage du concept de structure – nous avons toujours pu isoler un geste de nuance, d'infléchissement dans les trajectoires des enquêtes. Ce geste ne rendait pas pour autant ces normes invalides.

Dans ce chapitre, nous avons pu mettre en évidence l'usage de l'analyse structurale par Vernant. Cet usage trouvait, nous l'avons montré, un terrain favorable préalable, construit sur la psychologie historique et l'élaboration par induction des fonctions psychologiques. C'est précisément au moment de l'induction et de la généralisation qu'est venue s'insérer l'analyse structurale. Or, ce qui apparaît au premier abord comme une contradiction entre enquête diachronique et outil synchronique se transforme en une trajectoire particulière qui ouvre théoriquement deux possibilités. Soit l'enquête, une fois la généralisation effectuée par analyse structurale poursuit la montée en généralité pour caractériser le système symbolique de la pensée religieuse ; soit, une fois la généralisation effectuée, elle revient au cas singulier pour comprendre le rapport

⁴⁹⁶ Dans l'ordre chronologique : « Prométhée et la fonction technique », *art. cit.*, 1952 ; « Le pur et l'impur », *art. cit.*, 1953 ; « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, 1955 ; « Aspects psychologique du travail dans la Grèce ancienne », *art. cit.*, 1956 ; « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », *art. cit.*, 1957 ; « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, 1959. Trois exceptions sont à noter, bien qu'elles ne contredisent pas la dimension centrale de l'enquête sur le mythe hésiodique des races : « Aspects de la personne dans la religion grecque », *art. cit.*, 1960, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos », *art. cit.*, 1962, « La société des dieux », *art. cit.*, 1966.

dialectique entre cadres de l'expérience et expérience singulière. Dans les deux premières enquêtes où Vernant expérimente l'analyse structurale – sur le mythe des races et sur Hestia-Hermès – les deux trajectoires sont présentes. Cependant, il nous a semblé qu'un choix net était effectué pour la seconde trajectoire. Il importe peu à Vernant, au final, de poursuivre la généralisation et de conclure son enquête par l'objectivation la plus précise possible de la pensée religieuse⁴⁹⁷. Celle-ci est un concept, renforcé par le concept de structure, qui permet des effets d'intelligibilité essentiels. Cependant, la pensée religieuse n'est pas ce que vise l'enquête en dernière instance. C'est l'événement, la singularité historique, qui joue ce rôle.

Nous avons, jusqu'à présent, appréhendé et qualifié la pensée de Jean-Pierre Vernant, telle qu'elle se déploie diachroniquement dans ses enquêtes, du point de vue d'une comparaison avec des auteurs de référence : Meyerson et Lévi-Strauss principalement, mais aussi Dumézil et Gernet. Autrement dit, ces enquêtes ont été analysées du point de vue des apports conceptuels et épistémologiques extérieurs. Certes, déjà, nous avons envisagé la manière particulière qu'avaient ces concepts de se comporter dans le milieu écologique des enquêtes de Vernant, dès lors qu'ils s'articulaient ensemble. Nous avons mis à jour ces inflexions, ces transformations, notamment en caractérisant pour chaque élément son rôle particulier, sa fonction, dans la trajectoire des enquêtes. Ceci a permis de déterminer un style spécifique qui perdure par-delà les différences de vocabulaire et de concepts, par-delà les inerties de sens qu'un apport conceptuel extérieur contient toujours. Deux éléments de ce style d'enquête peuvent être ici rappelés.

Le premier, mis en évidence par différenciation avec l'analyse structurale de Lévi-Strauss, est l'insistance de Vernant sur la temporalité et sur la singularité des expériences historiques. C'est ce dernier élément qui constitue la conclusion de toutes les enquêtes que nous avons étudiées jusque-là, y compris les plus synchroniques. Cet élément fait écho très largement au style énonciatif de Vernant, l'« article-essai »⁴⁹⁸, qui manifeste son pragmatisme et le rythme de son travail par dossiers successifs. On pourrait schématiser en disant que chaque article relate une étude de cas et qu'en tant que telle, l'enquête vise

⁴⁹⁷ Voir infra, chapitre 6. Sera abordé un point important de cette question : l'universalité ou non de la pensée religieuse, dès lors que l'on compare le concept avec celui de pensée sauvage de Lévi-Strauss. Le choix de Vernant de ne pas poursuivre la généralisation et de revenir à la particularisation du cas singulier nous indique déjà implicitement quelle réponse donner à la question de l'universalité.

⁴⁹⁸ José Otavio Nogueira Guimaraes, *Jean-Pierre Vernant Polumètis, op. cit.*, p. 275.

l'intelligibilité du cas et non une généralisation. Bien sûr, les choses ne sont pas si simples et certains dossiers sont durables tandis que d'autres se ferment vite.

Le second élément, qui n'est pas sans lien avec le premier, est la tentative de dépassement des apories binaires que sont le stable et l'instable, la synchronie et la diachronie. Certes, ces deux apories se recouvrent largement, mais pas entièrement. En simplifiant les choses, une fois de plus, nous dirions que se sont les objets des enquêtes qui sont stables ou instables et que ce sont les problèmes des enquêtes qui sont posés dans la synchronie ou dans la diachronie. Dans les deux cas, l'enjeu est de parvenir à penser les phénomènes sociaux sans les réduire ni à du stable, du synchronique, ni à de l'instable, du diachronique. Cette tentative de dépassement est effectuée sans pourtant être verbalisée en tant que telle. Il en ressort une certaine difficulté d'énonciation dès lors que l'enjeu est de trouver une articulation entre les deux pôles. Il manque ici le concept de métastabilité qui permettrait un gain de temps et de clarté non négligeable.

Ces deux éléments – historicité et dépassement des apories binaires – nous mettent sur la voie pour envisager ce qui vient. Car il s'agit désormais de tenter d'appréhender la normativité épistémologique de Vernant comme processus d'invention d'une discipline nouvelle, l'anthropologie historique, qui élabore une solution inédite pour articuler la synchronie et la diachronie. Et déjà, un élément de réponse peut être rappelé. Nous avons pu caractériser l'enquête sur le mythe hésiodique des races, cette enquête pivot dans la pensée de Vernant, comme usage d'un outil synchronique pour résoudre un problème diachronique. Ce point est crucial. La distinction fonctionnelle du diachronique et du synchronique dans l'enquête rend possible l'articulation des deux. La dimension synchronique représente l'étape de généralisation dans la trajectoire de l'enquête. Elle permet ainsi un saut d'intelligibilité important par sa saisie des régularités, qu'il s'agisse tantôt d'une fonction psychologique tantôt de la pensée religieuse. Mais il y a plus. Car l'hypothèse que nous allons maintenant examiner est que les enquêtes de Vernant élaborent progressivement un schème intégré du devenir historique qui, précisément, englobe dans une même explication une épistémologie de la régularité et une épistémologie de la singularité. Un tel schème constituerait une véritable philosophie de l'histoire proposant sans le dire une solution théorique inédite dans un contexte fortement marqué par le problème de l'opposition de l'événement et de la structure.

Chapitre 4 : Penser le devenir historique

La compréhension des normes épistémologiques élaborées par les enquêtes de Vernant a nécessité jusque là deux exigences pour notre étude. Il s'agissait tout d'abord d'opérer l'analyse interne des textes, pour tenter de reconstituer la trajectoire des enquêtes, depuis l'élaboration progressive et dynamique des problèmes, jusqu'à l'élaboration de la preuve en passant par les raisonnements permettant de sélectionner les solutions. Nous avons vu grâce à cette méthode tout le foisonnement d'hypothèses justement guidées par les normes qui définissent ce qui peut être dit ou non d'un point de vue scientifique. Nous avons isolé, comme un cadre infranchissable, l'exigence de la différence, dans toute sa radicalité. Nous avons aussi pu comprendre ce que les enquêtes, à travers la psychologie historique, construisaient comme objets : les fonctions psychologiques tout d'abord, les profondeurs de l'esprit humain et les façons d'habiter le monde en le rendant intelligible, c'est-à-dire ce qui constitue l'intermédiaire entre l'homme et le monde sensible ; la pensée religieuse ensuite et ses expressions, qui joue ce rôle d'intermédiaire, équivalent aux fonctions psychologiques bien que plus étendu.

Cette perspective engageait l'enquête vers une rythmique historique lente, appréhendée de ce fait sur le long terme de la civilisation grecque⁴⁹⁹. Et elle poussait sans cesse l'enquêteur à aller voir ce qu'il y a derrière, geste fort d'insatisfaction à l'égard des observations directes ou de la mise en série irréfléchie de ce qu'un esprit moderne considère comme évident. Peut-être ce geste, qui fournit à l'enquête sa chorégraphie propre, constitue un terrain éminemment favorable à la saisie des structures, des permanences, des inerties. En bref, voir ce qu'il y a derrière reviendrait à accentuer sans cesse l'abstraction et la généralisation jusqu'à devenir cette analyse structurale qui, d'un texte hésiodique d'abord, s'étend à un cadre fondamental de l'existence grecque : l'expérience de la spatialité. Mais en parallèle, la psychologie historique prédispose ces enquêtes à valoriser des expériences historiques particulières, où derrière les œuvres nous retrouvons l'expérience, mais pas n'importe laquelle.

Il est des expériences qui constituent des événements cachés. Non pas ceux que l'on connaît, ceux qui déterminent notre Grèce familière – les guerres, les rois, les cités –

⁴⁹⁹ À l'exception, nous l'avons vu, de l'enquête pivot sur « Le mythe hésiodique des races ».

mais les moments où l'histoire impose aux hommes et aux sociétés de reconsidérer les évidences de leurs rapports au monde. Ces événements, nous l'avons vu, prennent la forme d'une désynchronisation entre le flux historique et ces arcanes psychologiques qui guident l'intellection habituelle du monde. La psychologie historique de Vernant devenant anthropologie historique, tandis qu'elle s'enrichit de nouveaux concepts au penchant synchronique – la pensée religieuse, la structure –, préserve cet intérêt pour le changement, pour le devenir historique dans toute sa complexité.

Nous avons vu, dans l'analyse du mythe hésiodique des races, que Vernant se trouvait, à un moment de son enquête, à la croisée entre deux directions possibles : une généralisation et une particularisation. Cette situation nous semble être représentative du parcours intellectuel de l'helléniste car elle manifeste la collusion entre des normes épistémologiques issues de différents champs. La psychologie historique ouvre la voie vers l'étude des profondeurs, mais l'indétermination initiale du concept de fonction psychologique induit une extension maximale de son usage. L'expérimentation de l'analyse structurale s'engouffre dans cette extension, pour lui donner corps. L'enquête place l'analyse structurale au moment de l'induction qui, des œuvres, permet d'inférer la fonction psychologique. Cela permet de lui donner forme à tel point que les occurrences du vocable fonction psychologique diminuent. Le terme est remplacé par le concept de structure, lui-même mis en série avec celui de pensée religieuse. De ce fait, l'option de la généralisation se précise : il devient possible, comme dans l'enquête sur Hestia-Hermès, d'envisager la culture grecque synchroniquement, et d'en abstraire des structures permanentes. Il reste toutefois la seconde direction, celle ménagée par la psychologie historique, énoncée avec force depuis Ignace Meyerson : l'historicité radicale des choses et des êtres, la référence de l'œuvre à une expérience singulière. Dans les enquêtes de Vernant, cette direction perdure et se renforce, par contraste avec l'anthropologie structurale, au point de devenir centrale comme élément de synthèse lorsque Vernant entreprend de constituer ses recueils. Et dédoublant le geste historique de Meyerson, c'est la figure de Louis Gernet qui préfigure cet intérêt. En ce sens, le devenir historique constitue bien l'horizon de Vernant d'un point de vue général :

« Dans l'introduction de 1965, je formulais le souhait que mon entreprise ne reste pas isolée et que, dans la voie ouverte par l'helléniste Louis Gernet et le psychologue Ignace Meyerson, se multiplient les enquêtes consacrées à l'histoire intérieure de l'homme grec, à son organisation mentale, aux changements qui affectent, du VIIIe

*au IV^e siècle avant notre ère, tout le tableau de ses activités et fonctions psychologiques. »*⁵⁰⁰

Ceci nous conduit à l'examen de la seconde exigence qui s'est imposée à nous en raison du style de pensée, dirions-nous, de Vernant. Il nous a semblé qu'il n'était pas d'autre moyen possible, pour l'étude de la pensée de Vernant, qu'un individualisme méthodologique prenant chaque enquête comme unité de base. C'est pourquoi cette première partie de notre travail a pris la forme d'une compilation et d'une mise en série de commentaires de textes. Nous voudrions réaffirmer, pour écarter tout malentendu au sujet de ce qui va suivre, que Vernant n'est en aucune manière un penseur systématique. Et de ce fait, une étude de sa pensée ne peut pas prendre la forme d'une reconstitution progressive et cohérente de son univers conceptuel. Celui-ci est une construction historique qui chemine le long d'une biographie⁵⁰¹. Vernant est bien un penseur par cas, et son corpus présente une forme relativement labyrinthique qu'il faut aborder positivement.

Cela étant dit, nous voudrions tenter, dans ce chapitre, de synthétiser certains points singuliers que nous avons entrevus. L'objectif n'est pas de dresser le tableau d'une théorie unifiée et cohérente, mais d'isoler chez Vernant un schème du devenir historique, qui se construit au fil de sa trajectoire intellectuelle. Ce schème n'est pas la finalité ultime de son travail. Ce n'est pas le fin mot de sa théorie ni de son enseignement. C'est un outil, qui se construit de façon immanente par les flux divers des enquêtes – cadres théoriques, résultats empiriques, hypothèses, normes épistémologiques en général – et que Vernant ne présente jamais comme tel. Mais notre hypothèse, que nous allons vérifier dans ce chapitre, est que ce schème est, d'une part, suffisamment solide pour être assez récurrent malgré la diversité des enquêtes, et, d'autre part, suffisamment malléable pour se plier à des problèmes dont les dimensions diachroniques et synchroniques sont variables. Si notre hypothèse est juste, nous pensons avoir là un élément constitutif de l'anthropologie historique de Vernant. Car ce schème, nous allons le voir, répond à un enjeu épistémologique considérable, définitoire de cette anthropologie historique, celui d'articuler dans les sciences sociales les perspectives synchroniques et diachroniques, celui de l'aporie binaire du stable et de l'instable. Autrement dit, ce schème du devenir historique introduit sans la verbaliser l'idée d'une métastabilité des phénomènes

⁵⁰⁰ Jean-Pierre Vernant, « Préface à l'édition de 1985 », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., p. 5.

⁵⁰¹ C'est pourquoi nous employons le terme d'expérimentation à plusieurs reprises. Car l'expérimentation contient comme possibilité l'échec ou le retour en arrière, ainsi que le tâtonnement, l'hésitation et l'ambiguïté conceptuelle. Mais le terme contient aussi la possibilité de la conservation de ce qui fonctionne, de ce qui permet un gain d'intelligibilité.

historiques.

Dans un premier temps, nous allons isoler le schème, à travers l'analyse de la problématisation de la tragédie, tout en rappelant que nous en avons déjà croisé des variantes ou des éléments partiels dans les analyses précédemment effectuées. Pour mieux clarifier certains points, nous ferons appel à d'autres penseurs des sciences sociales – notamment à travers la notion de bricolage de Claude Lévi-Strauss, et celle de possibilisme de Lucien Febvre. Nous tenterons ainsi d'en dégager les enjeux, du point de vue de l'articulation entre synchronie et diachronie, qui sont deux dimensions historiques s'articulant dans la mécanique formelle du schème, mais dont les contenus sont largement variables. Nous terminerons en proposant l'idée que ce schème est révélateur de la nécessité pour Vernant de fonder une nouvelle discipline, qu'il finit par nommer, après l'essai de plusieurs expressions, l'anthropologie historique. Cette fondation d'une nouvelle discipline s'exprime dans la distance prise à l'égard de deux hellénistes proches de Vernant : Pierre Vidal-Naquet et Marcel Détienne.

1. Le moment tragique : une enquête fondatrice

Les enquêtes sur la tragédie grecque que Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet entreprennent de rassembler occupent deux recueils qui sont publiés à deux dates assez éloignées. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne – I*⁵⁰² est publié en 1972, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne – II*⁵⁰³ en 1986. Puisque notre propos est centré sur la genèse de l'anthropologie historique de Vernant, nous ne traiterons pas ici du second tome, plus tardif. De même, les articles qui nous occuperont dans le détail sont ceux signés par Vernant et non ceux de Vidal-Naquet. D'autre part, le problème qui nous intéresse ici est celui, théorique, de l'élaboration de cet outil de pensée, qui articule la perspective synchronique des traits culturels, et la perspective diachronique de l'invention. Il est clair que le corpus des enquêtes sur la tragédie est, une fois de plus, foisonnant et ouvre des voies hétérogènes à la façon dont la croisée des chemins détermine une série d'orientations possibles dans le labyrinthe. Par exemple, l'espace problématique de la

⁵⁰² Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, op. cit.

⁵⁰³ Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*, op. cit.

tragédie se rattache en plusieurs points au problème général de l'histoire des types de pensée⁵⁰⁴, dont le passage de la pensée mythique à la pensée rationnelle est le vecteur central. Ce problème général sera traité ultérieurement, ce qui sera l'occasion de revenir sur le dossier de la tragédie. Pour le moment, intéressons-nous aux gestes théoriques permettant à Vernant de construire son problème et ses hypothèses, gestes qui sont énoncés dans trois textes.

En guise d'introduction au problème de la tragédie, l'article « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques »⁵⁰⁵ construit l'objet de l'enquête comme *moment tragique*, circonscrit dans le temps, et déterminé en événement historique critique, réflexif, où s'invente un nouveau rapport au monde et à la tradition. Cet article est aussi l'occasion d'insérer l'enquête dans et contre les acquis antérieurs sur la tragédie grecque. C'est dans cette perspective que le problème général est déterminé, et que sont définis les cadres et les outils d'investigation.

En guise de clôture momentanée du dossier, la préface, cosignée par Vernant et Vidal-Naquet en 1972 lors de la publication du recueil⁵⁰⁶, présente un regard synthétique sur le dossier, permettant ainsi de mettre à jour les principales lignes de force suivies dans chacune des enquêtes empiriques. Pour notre propos, cette préface présente l'intérêt de définir l'enquête sur le moment tragique par rapport à d'autres types d'enquêtes, proches mais distinctes, en particulier l'analyse structurale des mythes et l'analyse des textes littéraires du point de vue des intentions de l'auteur. Se dessine ainsi l'espace intermédiaire où s'engagent les enquêtes : entre l'analyse structurale qui réduit l'œuvre à ses articulations intimes minimales, et l'analyse littéraire classique qui réduit l'œuvre à un système d'intentions s'exprimant dans l'acte d'écriture.

Entre ces deux articles, qui bornent les années consacrées à ce premier moment de l'enquête sur la tragédie grecque, on trouve cet article de 1969, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque »⁵⁰⁷. Il est intéressant pour notre propos car il définit un certain nombre de concepts singuliers permettant de préciser problème général sur le moment tragique, et la sélection d'un certain nombre de solutions possibles. Non seulement

⁵⁰⁴ Voir infra, chapitre 6.

⁵⁰⁵ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, op. cit., pp. 11-17.

⁵⁰⁶ Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, « Préface », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, op. cit., pp. 7-10.

⁵⁰⁷ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, op. cit., pp. 19-40.

Vernant rappelle l'importance des apports de la psychologie historique de Meyerson, en particulier pour la définition qu'il construit du concept de *contexte mental*, tantôt appelé aussi *univers spirituel*, mais aussi, il insiste sur l'introduction de concepts venus de l'anthropologie structurale, en particulier celui d'homologie.

Ces trois articles se complètent, se répètent parfois, mais dessinent dans l'ensemble cet outil théorique d'articulation entre l'ancien et le nouveau, seul à même de rendre compte de ce moment tragique comme singularité historique. Nous porterons une attention particulière à toute une série de gestes de distanciation à l'égard de types d'enquêtes existant. À plusieurs reprises, Vernant compare son enquête avec d'autres méthodes, d'autres façons de poser le problème, pour les écarter. Tentant ainsi de dissiper tous les malentendus possibles, il opère en même temps une définition de sa discipline, par ce qu'elle n'est pas⁵⁰⁸. Nous verrons aussi qu'à travers ces distanciations, se dessine une pensée critique qui positionne Vernant comme fondateur d'une discipline dont il ne fait pas directement la théorie, mais qui s'invente, se norme et se particularise, par rapprochement et par distanciation à l'égard de ce qui se fait ailleurs. De façon générale, nous verrons que, puisque le problème exige d'éviter les écueils du geste de la référence⁵⁰⁹, sous toutes les formes disciplinaires qu'il est susceptible de prendre, et en tant qu'il prend le risque du réductionnisme, la solution ne saurait que prendre la forme d'une théorie de l'invention s'articulant sur une théorie du contexte : une théorie de l'interaction entre un geste d'invention et l'inertie des formes traditionnelles. Ce double mouvement de rapprochement-distanciation à l'égard des autres disciplines aboutit, dans le cas de la tragédie, à la construction de cet outil d'interprétation qui a pour fonction de penser le devenir historique sans écraser les inerties du passé. Il nous semble que l'intime proximité entre ces positionnements disciplinaires et les exigences spécifiques de cette enquête sur la tragédie, permet de définir un aspect fondamental de l'anthropologie historique de Vernant.

⁵⁰⁸ En ce sens, le travail de normativité épistémologique se poursuit.

⁵⁰⁹ Le geste intellectuel de la référence, au sens large, consiste à expliquer un phénomène en le référant à autre chose : un contexte, un passé, un autre phénomène, des causes. Si le geste de référence est l'outil explicatif central dès lors que l'enquête empirique vise autre chose que la description exhaustive du phénomène, il n'en contient pas moins un certain nombre de risques, en particulier le réductionnisme. La difficulté, comme nous le verrons, consiste à ménager le geste de référence, tout en évitant cet écueil. Autrement dit, il s'agit de référer le phénomène porté à l'étude, sans écraser ce qui fait sa particularité. Cette double exigence, de référence et de particularisation, est ce qui spécifie les sciences historiques par rapport aux sciences nomologiques selon Max Weber. Elle trouve son expression dans la théorie de l'idéaltype, seul outil capable à la fois de sérier des phénomènes tout en rendant intelligibles leurs particularités respectives. Voir, Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, op. cit.

a. Définir le problème

L'article intitulé « Le moment historique de la tragique en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques » est le premier article écrit par Vernant qui porte en propre sur la tragédie. Il apparaît comme texte programmatique en fonction de sa date, mais aussi du fait de son contenu. C'est un texte très court, si on le compare avec la moyenne des textes publiés par Vernant qui tourne autour de trente pages. Celui-ci fait cinq pages. Il ne s'agit donc pas d'une enquête empirique, mais bien d'un texte introductif qui pose les bases pour des enquêtes empiriques à venir. Il n'est guère question, ici, d'un terrain empirique défini, si ce n'est celui du moment tragique. Il n'est question que de « mieux cerner les termes dans lesquels se pose le problème de la tragédie »⁵¹⁰.

Pour cela, Vernant écarte deux façons de poser le problème de la tragédie. La première consiste en l'interrogation sur ses origines.

*« Au cours du dernier demi-siècle, les hellénistes se sont surtout interrogés sur les origines de la tragédie. Si même ils avaient apporté sur ce point une réponse concluante, le problème de la tragédie ne s'en trouverait pas pour autant résolu. Il resterait à comprendre l'essentiel : les innovations que la tragédie attique a apportées et qui font d'elle, sur le plan de l'art, des institutions sociales, de la psychologie humaine, une invention. »*⁵¹¹

En passant à côté de l'essentiel, une intelligibilité qui porterait uniquement sur les origines de la tragédie ne servirait à rien d'autre qu'à contourner ce qui vaut d'être dit. Vernant qualifie donc le problème des origines de « faux problème »⁵¹². En cela, il rappelle implicitement certaines considérations de Marc Bloch dans son *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* stipulant que la vérité n'est jamais à l'origine, et que l'histoire n'est pas révélation progressive de cette origine, mais transformation perpétuelle⁵¹³. Ce problème des origines doit donc être écarté, et Vernant n'estime même pas nécessaire de trop en dire pour cela⁵¹⁴.

⁵¹⁰ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », *art. cit.*, p. 14.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 13.

⁵¹² *Ibid.*, p. 13.

⁵¹³ La question est traitée par Marc Bloch, critiquant « l'idole des origines », Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, *op. cit.*, pp. 53-57.

⁵¹⁴ La question des origines, qui se détermine chez Vernant, comme chez Bloch, du point de vue d'une critique du concept sous sa forme métaphysique, est récurrente bien que relativement implicite. Nous allons

Plus épineux est le problème, non plus des origines, mais des antécédents. Car nous touchons là à un mode habituel d'explication historique : l'explication par les causes antérieures, c'est-à-dire par les antériorités chronologiques et logiques. Pour ce qui est de la tragédie, l'explication par les antécédents est elle aussi écartée :

*« Mieux vaudrait parler d'antécédents. Encore devrait-on noter qu'ils se situent à un tout autre niveau que le fait à expliquer. Ils ne sont pas à sa mesure ; ils ne peuvent rendre raison du tragique comme tel. »*⁵¹⁵

Deux choses doivent être précisées, pour bien comprendre cette citation. L'explication par les antécédents semble ici recouvrir l'explication causale. Seulement ce que Vernant estime devoir être expliqué est une singularité propre à un moment – la tragédie –, et n'a donc pas d'antécédent à sa mesure. Si une explication causale implique une équivalence de statut entre la cause et l'effet, et que les antécédents de la tragédie ne sont jamais « à sa mesure », alors une explication causale de cet ordre est insatisfaisante. Pour illustrer cette position, Vernant donne un exemple qu'il est utile d'énoncer ici :

« Le masque souligne la parenté de la tragédie avec les mascarades rituelles. Mais par sa nature, par sa fonction, le masque tragique est tout autre chose qu'un travestissement religieux. [...] Le masque peut, entre autres, servir à souligner la distance, la différenciation entre les deux éléments qui occupent la scène tragique, éléments opposés mais en même temps étroitement solidaires. D'une part le chœur, dans le principe, semble-t-il, non masqué, mais seulement déguisé, personnage collectif, incarné par un collège de citoyens ; d'autre part le personnage tragique, joué par un acteur professionnel, et que son masque individualise par rapport au groupe anonyme du chœur. Cette individualisation ne fait nullement du porteur du masque un sujet psychologique, une « personne » individuelle. Au contraire, le masque intègre le personnage tragique dans une catégorie sociale et religieuse très définie : celle des héros. Il en fait l'incarnation d'un de ces êtres exceptionnels dont la légende, fixée dans la tradition héroïque que chantent les poètes, constitue pour les Grecs du Ve siècle une des dimensions de leur passé – passé lointain et révolu, qui fait contraste avec l'ordre de la cité, mais qui reste cependant encore vivant dans la religion civique où le culte des héros, ignoré d'Homère et d'Hésiode, occupe une

la croiser à plusieurs reprises au fil de notre enquête. Nous y reviendrons notamment plus en détail dans notre chapitre 7.

⁵¹⁵ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », *art. cit.*, p. 13.

*place de choix. »*⁵¹⁶

Il n'y a donc rien de commun entre la tragédie et les mascarades rituelles plus anciennes, si ce n'est l'utilisation du masque. C'est en ce premier sens que la formule « ils ne sont pas à sa mesure » doit être comprise. Mais il nous semble que la formule implique une seconde remarque, celle-ci toute positive sur les antécédents. La recherche d'antécédents n'est pas satisfaisante du point de vue de l'objet de l'enquête, la tragédie. Toutefois, elle peut être pertinente pour les objets partiels du problème, comme le masque dans l'exemple cité plus haut. Autrement dit, pour des éléments de moindre importance que l'objet « tragédie » conçu comme entité historique, et qui s'y insèrent, la recherche des antécédents peut être significative. Si l'on ne peut pas expliquer la tragédie par des antécédents à sa mesure, on peut néanmoins rendre compte de la reprise par la tragédie de tel ou tel élément, de telle ou telle thématique dont on connaît des antécédents. Ici se joue une partie du problème, qui est de comprendre, au sein de l'invention globale que constitue la tragédie, la récupération de thèmes anciens, et le sens de cette récupération.

De façon synthétique, le problème se dessine comme l'interprétation de la tragédie en tant qu'invention, mais une invention qui utilise des éléments de la tradition. Le modèle d'un tel schéma est explicitement repris à Louis Gernet à propos de la constitution du droit :

*« [Le droit] s'est constitué historiquement à partir de procédures « préjuridiques » dont il s'est dégagé, auxquelles il s'oppose mais dont il reste en partie solidaire. »*⁵¹⁷

Cette formule nous semble synthétiser avec clarté le projet de l'anthropologie historique que Vernant entreprend : un phénomène historique doit être expliqué dans ce qu'il impose de neuf, c'est-à-dire en fonction de quoi il s'invente et contre quoi il s'invente. C'est cette dialectique entre le nouveau et l'ancien qui nous semble constituer le problème à résoudre dans sa dimension théorique. Plus particulièrement, alors que Vernant parle de solidarité entre le phénomène à étudier et les figures antécédentes –

⁵¹⁶ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », *art. cit.*, pp. 13-14.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 15. Les remarques que fait Vernant à propos de Gernet sont tirées des cours que le maître a donnés à l'École Pratique des Hautes Études et qui n'ont pas été publiés. Dans ces cours, Vernant nous dit que Gernet avait entrepris « une analyse du vocabulaire et des structures de chaque œuvre tragique. Il avait pu montrer ainsi que la matière véritable de la tragédie, c'est la pensée sociale propre à la cité, spécialement la pensée juridique en plein travail d'élaboration », *Ibid.*, p. 15. Les thèses de Vernant concernant la tragédie, tout comme cet outil d'interprétation de l'invention à partir des antécédents, doivent donc énormément à Louis Gernet et à ses analyses.

comme ces procédures « préjuridiques » de Gernet –, cela nécessite de comprendre cette solidarité, de voir en quoi elle consiste avec plus d'acuité. Concernant la tragédie, il n'y a guère de figures « pré-tragiques » à partir desquelles on peut réfléchir. Les éléments antécédents concernent des thèmes, des figures héroïques, des objets, donc des parties constitutives du dispositif tragique, mais qui ne le résument pas. Au contraire, insérés dans le dispositif tragique, ces éléments changent de fonction :

*« Les personnages héroïques rapprochés par le langage de l'homme ordinaire, ne sont pas seulement rendus présents sur la scène aux yeux de tous les spectateurs, mais à travers les discussions qui les opposent aux choristes ou les uns aux autres, ils deviennent l'objet d'un débat ; ils sont en quelque sorte mis en question devant le public. [...] Dans le cadre nouveau du jeu tragique, le héros a donc cessé d'être un modèle ; il est devenu, pour lui-même et pour les autres, un problème. »*⁵¹⁸

Du point de vue des thématiques, la tragédie s'insère dans la continuité des récits légendaires. Mais du point de vue des fonctions, des rôles, des questionnements, les mêmes thèmes apparaissent sous un nouveau rapport. Il y a bien pérennité d'une part, et invention de l'autre : pérennité du thème, changement de la fonction du thème, du modèle au problème⁵¹⁹. C'est donc sous la forme d'une transformation d'éléments anciens que la tragédie est conçue dans son rapport aux antécédents. L'articulation entre l'ancien et le nouveau se fait positivement, où chacun des deux pôles joue un rôle. À accentuer la dimension novatrice de la tragédie, Vernant se refuse pourtant à passer sous silence cet ensemble de matériaux disponibles avec lequel elle se construit. Et c'est en ce sens qu'il y a solidarité entre l'ancien et le nouveau. Cette solidarité exprime les éléments de continuité, l'ouverture de la tragédie sur son passé. Elle exprime en même temps le rapport de distanciation induit par la nouvelle fonction qu'acquièrent les éléments anciens. En l'occurrence, ils sont problématisés.

Ces remarques permettent à Vernant de définir le « moment tragique » comme « moment historique », c'est-à-dire comme lieu du temps que l'on peut circonscrire et qui n'est pas conçu comme lieu stable marqué par la cohérence culturelle et sociale, mais

⁵¹⁸ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », *art. cit.*, p. 14.

⁵¹⁹ Il s'agit donc d'une asynchronie entre un trait et sa fonction, suivant le schéma que nous avons déjà croisé à propos des transformations de la fonction psychologique de la mémoire, ainsi que des transformations fonctionnelles de la structure Hestia-Hermès.

comme lieu mouvant où surgissent des contradictions, des oppositions :

*« Le moment tragique est donc celui où une distance s'est creusée au cœur de l'expérience sociale, assez grande pour qu'entre la pensée juridique et politique d'une part, les traditions mythiques et héroïques de l'autre, les oppositions se dessinent clairement, assez courte cependant pour que les conflits de valeur soient encore douloureusement ressentis et que la confrontation ne cesse pas de s'effectuer. »*⁵²⁰

Le parallèle est ensuite effectué avec la thématique de la responsabilité humaine, aussi présente dans la tragédie :

*« Le sens tragique de la responsabilité surgit lorsque l'action humaine fait l'objet d'une réflexion, d'un débat, mais qu'elle n'a pas acquis un statut assez autonome pour se suffire pleinement à elle-même. Le domaine propre de la tragédie se situe à cette zone frontière où les actes humains viennent s'articuler avec les puissances divines, où ils révèlent leur sens véritable, ignoré de ceux-là mêmes qui en ont pris l'initiative et en portent la responsabilité, en s'insérant dans un ordre qui dépasse l'homme et lui échappe. »*⁵²¹

Que signifie donc pour Vernant le fait de qualifier la tragédie de « moment historique » ? Cela signifie que c'est un moment de remise en question, de réflexion collective, de surgissement d'un champ de problèmes nouveaux. C'est un moment critique. Cette qualification pourrait s'opposer à une étude ethnographique portant sur un ensemble culturel marqué par la stabilité et la cohérence propre aux sociétés froides⁵²². Une telle étude fabriquerait le moment tragique comme une totalité radicalement opposée à son avant et à son après, et qui tenterait de rendre la tragédie intelligible par référence soit à elle-même, soit à ce qui lui est contemporain et homologue. Le qualificatif d'historique permet donc à Vernant de signifier l'ouverture du moment tragique sur son propre passé, sans pour autant l'y réduire. Nous touchons là à un point limite de l'enquête ethnographique structurale qui n'est pas susceptible de saisir et de rendre intelligible le rapport dialectique du nouveau et de l'ancien. Seul le regard historique est susceptible

⁵²⁰ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », *art. cit.*, p. 16.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 16.

⁵²² Claude Lévi-Strauss distingue les sociétés chaudes, ouvertes aux changements et recherchant le changement à travers une série d'institutions permettant l'élaboration écrite d'une mémoire collective cumulative, des sociétés froides, fondées sur la tradition orale et sur une mémoire mythique, se préservant du changement. Là-dessus, voir Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II* [1974], Paris, Plon, 1996, pp. 40-41.

d'opérer ce geste, dès lors qu'il se présente comme une *pensée par cas*, c'est-à-dire qu'il construit son problème à partir d'un cas qui fait obstacle à une intelligibilité générale et homogène⁵²³. À l'inverse, le regard historique seul s'avère insuffisant pour repérer la force avec laquelle l'ancien se répercute dans le nouveau ; il doit se doubler d'un arsenal conceptuel permettant de tirer du cas les éléments homogènes à la norme historique en vigueur. L'étude du moment tragique doit donc se faire autrement qu'avec les méthodes d'investigations connues. Elle nécessite l'invention d'une discipline nouvelle qui construit son objet et en produit une intelligibilité dans cette articulation dialectique entre le nouveau et l'ancien.

L'insistance de Vernant en fin d'article sur la datation du moment tragique est donc significative, en particulier au regard du désintérêt habituel de Vernant pour les datations précises. Le moment tragique s'ouvre sur l'épisode de la colère de Solon assistant aux premières représentations théâtrales, colère qui exprime que « le passé « héroïque » apparaît trop proche et trop vivant pour qu'on puisse sans péril le donner en spectacle sur la scène »⁵²⁴ ; il se clôt sur les indications d'Aristote concernant Agathon, exprimant que « le lien avec la tradition légendaire est désormais si distendu qu'on ne sent plus la nécessité d'un débat avec le passé « héroïque » »⁵²⁵. Ces deux dates sont plus que des repères, elles sont des preuves de l'existence historique du phénomène. Entre ces deux dates, le moment tragique n'est cependant pas pensé comme un état stable marqué par la cohérence entre les différents plans d'expérience, il est pensé comme « évolution »⁵²⁶, comme processus où s'articulent ces différents plans sur un mode problématique et réflexif. L'invention n'est donc pas ici ponctuelle et spontanée, elle est processuelle et continue pendant le moment tragique⁵²⁷.

⁵²³ Jean-Claude Passeron, « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », in Jacques Revel, Jean-Claude Passeron, *Penser par cas, op. cit.*, pp. 9-44.

⁵²⁴ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », *art. cit.*, p. 17.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 17. Par rapport aux enquêtes antérieures, marquées par l'absence ou la rareté des dates précises, l'enquête opère ici comme une modulation de fréquence qui induit une rythmique historique particulière. La perspective est donc un peu différente, comme nous l'avons dit, puisqu'il ne s'agit plus de qualifier des transformations progressives sur la longue durée, mais d'aborder un objet conçu comme événement critique. C'est justement la signification de la formule « moment tragique », voir infra, dans le présent chapitre.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁵²⁷ Nous touchons là à une différence fondamentale entre l'anthropologie historique et l'histoire des mentalités que nous avons déjà mentionnée. L'historien des mentalités envisage celles-ci de façon plus stable, et le passage d'une mentalité à une autre est très souvent laissé de côté. Jacques Revel mentionne ce fait : « [...] il reste remarquable de constater à quel point l'histoire majoritaire aux *Annales* est étrangère à toute analyse du changement social, et même à toute explication du passage d'un système historique au système suivant », in « Histoire et sciences sociales : les paradigmes des *Annales* », in *Annales E.S.C.*, Paris, n° 6, 1979, p. 1371. Le schème du devenir historique qui définit l'anthropologie historique de Vernant lui

b. Analyse structurale et pensée par cas

Il faut donc mettre en parallèle ce que nous venons de dire avec ce qui est énoncé dans la préface du recueil, où les auteurs tentent de définir l'anthropologie historique.

*« Nos analyses opèrent en réalité à des niveaux très différents. Elles relèvent à la fois de la sociologie de la littérature et de ce qu'on pourrait appeler une anthropologie historique. »*⁵²⁸

Il est précisé que ce type d'enquête vise à appréhender la tragédie comme « phénomène indissolublement social, esthétique et psychologique » et « le problème n'est pas de ramener l'un de ces aspects à l'autre, mais de comprendre comment ils s'articulent et se combinent pour constituer un fait humain unique, une même invention qui apparaît dans l'histoire [...] »⁵²⁹. Pour schématiser, nous pourrions dire qu'ici le substantif d'anthropologie vise le phénomène comme entité, selon l'articulation qu'il exprime synchroniquement entre les différents aspects mentionnés, tandis que le qualificatif d'historique marque l'ouverture de cette entité sur son passé, sous le double rapport problématique d'une condition de possibilité et d'une mise à distance⁵³⁰. L'anthropologie fait exister la tragédie comme fait humain total, où différents plans d'expérience s'articulent (esthétique, social, psychologique) ; l'histoire fait exister la tragédie comme invention humaine, nécessairement rendue possible et limitée par ce qui la précède, ce qui est rendu disponible aux hommes du fait même de leur histoire. D'une certaine façon, ce qualificatif d'anthropologie historique engage les enquêtes sur le fil du rasoir entre deux perspectives qui présentent toutes deux des écueils importants, et où chacune prend dès lors une fonction de garde-fou vis-à-vis de l'autre. Nous avons vu, en analysant le premier

permet précisément d'envisager les transformations mentales de façon plus processuelle, plus progressive aussi, que ne le fait l'histoire des mentalités.

⁵²⁸ Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, « Préface », *art. cit.*, p. 9.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁵³⁰ Si cette schématisation est valable pour le cas présentement étudié, les choses sont plus complexes dès que l'on prend un point de vue transversal. Car le terme « anthropologie » vise de façon générale ce qui est structuré, c'est-à-dire ce qui relève, dans l'ordre temporel, de la stabilité ; tandis que le terme « historique » vise ce qui relève de l'instabilité, de l'événement, de l'invention et de l'action humaine. Pour ce qui est de la tragédie, le stable se situe à la fois au cœur de l'objet tragique, en tant qu'il est objet structuré, et en dehors de lui, dans la tradition, en tant qu'elle est aussi structurée, en tant qu'elle est l'expression de la pensée religieuse. Cela signifie que la séparation entre l'anthropologique et l'historique ne s'exprime pas tant du point de vue de la construction de l'objet, mais du point de vue de la perspective. Autrement dit, chaque objet est envisagé selon une double perspective, à la fois comme entité structurée exprimant une cohérence et un certain degré de stabilité, et comme entité exprimant l'acte d'invention donc comme instabilité. Cette perspective double s'applique aussi au concept de contexte.

texte de Vernant sur le sujet, qu'une perspective purement historique – cette recherche des antécédents – passait largement à côté du vrai problème. À trop marquer une continuité avec les antécédents, bien qu'ils soient partiels, on vide le moment tragique de sa substance. Celui-ci devient une actualisation de choses plus anciennes et son caractère novateur est passé sous silence au profit de ce qui se répète. La perspective anthropologique a bien pour fonction, en qualifiant le phénomène comme entité articulant des aspects esthétiques, sociaux et psychologiques, de faire exister une discontinuité radicale qu'impose la tragédie comme invention par rapport à ses antécédents. Cette conception d'une entité articulant des aspects hétérogènes rend possible son appréhension comme totalité structurée – à la façon dont l'analyse structurale d'un mythe prend celui-ci au sérieux comme entité close ayant en elle-même sa logique propre. Pourtant, si les auteurs qualifient leurs enquêtes sur la tragédie d'« analyse structurale »⁵³¹, ils prennent bien garde de distinguer ces analyses de la lecture structurale des mythes :

*« Mais ce serait commettre une très grave erreur de perspective que de confondre ce type de lecture avec le déchiffrement des mythes proprement dits. Les techniques d'interprétation peuvent être parentes, la finalité de la recherche est nécessairement tout autre. Certes le décodage d'un mythe suit d'abord les articulations du discours – oral ou écrit – mais son but, peut-être fondamental, est de casser le récit mythique pour en détecter les éléments premiers qui devront être eux-mêmes confrontés à ceux qu'offrent les autres versions du même mythe ou des ensembles légendaires différents. Le récit de départ, loin de se refermer sur lui-même pour constituer, dans son tout, une œuvre unique, s'ouvre au contraire, en chacune de ses séquences, sur tous les autres textes qui mettent en œuvre le même système de code dont il s'agit de découvrir les clés. »*⁵³²

Si la finalité de l'analyse structurale des mythes, mais plus largement de l'analyse structurale telle que la théorise Lévi-Strauss⁵³³, est la mise à jour du code commun à un ensemble conçu comme système de transformations, quelle est la finalité de cette analyse structurale dans sa version d'anthropologie historique ? Pour clarifier ce point, nous

⁵³¹ « La plupart des études réunies dans ce livre relèvent de ce qu'il est convenu d'appeler l'analyse structurale », Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, « Préface », *art. cit.*, p. 7.

⁵³² *Ibid.*, pp. 7-8.

⁵³³ C'est bien à Lévi-Strauss que les auteurs font ici référence, et notamment au concept de transformation qui, chez Lévi-Strauss, a pour fonction de faire jouer la structure non pas au niveau d'une version particulière d'un mythe, mais au niveau d'un système de mythes. Le système de transformation désigne le jeu structural par lequel les différentes versions des mythes communiquent. Ainsi, l'objet de l'analyse structurale chez Lévi-Strauss se situe toujours au niveau plus général du système de transformation, et jamais au niveau d'une version particulière d'un mythe.

pouvons rappeler cette autre analyse structurale effectuée par Vernant, celle du mythe hésiodique des races. Nous avons vu que l'analyse structurale était l'arcane méthodologique central dans cette enquête. L'objet, le mythe hésiodique des races, est découpé, rendu à son plus simple appareil, et le code est mis à jour. La logique narrative du récit s'articule sur la structure de la tripartition fonctionnelle et derrière la logique du récit, Vernant met à jour cette structure binaire d'opposition/complémentarité entre *Dikè* et *Hubris* établissant entre chaque plan du récit des correspondances terme à terme assurant le passage de l'un à l'autre par-delà la trame narrative. Or, la mise en œuvre de cette analyse structurale était une étape de l'enquête, qui ouvrait, nous l'avons vu, deux voies possibles : une généralisation permettant d'inscrire le mythe particulier dans le système symbolique constitué des possibilités inhérentes à la pensée mythique ; une particularisation retrouvant le bricolage singulier opéré par Hésiode lors de l'élaboration de son récit, en fonction de ses objectifs propres. Cette seconde voie était à ce point valorisée qu'elle justifiait la reprise du dossier du point de vue de ce thème, cher à Victor Goldschmidt : les intentions de l'auteur⁵³⁴.

Il semble que nous nous trouvons ici dans une situation analogue. L'analyse structurale, appliquée aux textes tragiques, risque d'apporter avec elle les finalités des enquêtes où elle trouve son origine : le déchiffrement du code qui ouvre chaque texte singulier sur tous les autres, ce qui induit que le texte est secondaire par rapport au code qui le structure et qui est commun à l'ensemble du corpus.

*« En ce sens, pour le mythologue, tous les mythes, riches ou pauvres, se situent sur le même plan et ont, du point de vue heuristique, même valeur. Aucun ne saurait avoir le bénéfice de l'exclusivité, et le seul privilège que l'interprète peut accorder à l'un d'entre eux est de le choisir, pour des raisons de commodité, comme modèle de référence au cours de l'enquête. »*⁵³⁵

Et c'est précisément ce risque, induit par la transposition de l'analyse structurale, depuis l'étude des mythes, depuis l'anthropologie structurale, vers l'étude de la tragédie, dans la perspective d'une anthropologie historique, qui doit être évité.

Une remarque doit être faite sur cette transposition. Selon Vernant, c'est la particularité des textes tragiques, et du moment historique où ils apparaissent qui justifie

⁵³⁴ La reprise du dossier, en hommage à Victor Goldschmidt, est faite dans l'article « Méthode structurale et mythe des races », *art. cit.*

⁵³⁵ Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, « Préface », *art. cit.*, p. 8.

le changement de fonction heuristique de l'analyse structurale que nous venons de décrire.

*« Les tragédies grecques que nous avons entrepris d'étudier dans ces pages constituent un objet tout à fait différent. Ce sont des œuvres écrites, des productions littéraires individualisées dans le temps et dans l'espace et dont aucune n'a à proprement parler de parallèle. »*⁵³⁶

Il nous semble qu'il y a plus, et la comparaison que nous venons de faire avec l'analyse du mythe hésiodique des races peut le confirmer. Ce n'est pas uniquement la nature de l'objet de l'enquête qui impose ce changement de fonction, mais la nature des problèmes que l'enquête définit, et particulièrement cet attachement à la perspective historique telle que nous l'avons analysée dans les chapitres précédents. Cette attention accrue à la signification historique, donc singulière, de chaque objet d'enquête s'était traduite, dans l'analyse du mythe des races, par la prise en compte, non seulement de la forme structurale, mais des contenus, eux-mêmes référés au projet conscient de l'auteur d'édifier moralement son frère Persès. Ainsi, cette perspective historique rendait nécessaire de marquer la distance avec l'ethnologie comme le signale Lévi-Strauss lui-même :

*« Ainsi, l'ethnologie ne peut pas rester indifférente aux processus historiques et aux expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux. Mais, si elle leur porte la même attention passionnée que l'historien, c'est pour parvenir, par une sorte de marche régressive, à éliminer tout ce qu'ils doivent à l'événement et à la réflexion. »*⁵³⁷

Par contraste avec la trajectoire de l'enquête structurale telle que Lévi-Strauss la définit, Vernant conserve cette attention à l'événement et à la réflexion. D'un point de vue logique, si l'analyse structurale permet de saisir la cohérence interne du phénomène porté à l'étude, elle permet aussi d'insérer ce phénomène dans une série plus générale : le système symbolique. Or, c'est ce second geste que les enquêtes de Vernant n'approfondissent pas. Partant d'un cas qui fait problème, l'enquête revient vers ce cas. Il y a donc, dans l'usage que fait Vernant de l'analyse structurale, une limitation à la généralisation. Le cas n'a pas ici le même statut que dans l'analyse structurale proprement dite : si, pour Lévi-Strauss, un cas est un exemple appliqué d'une règle générale qu'il faut

⁵³⁶ Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, « Préface », *art. cit.*, p. 8.

⁵³⁷ Claude Lévi-Strauss, « Histoire et ethnologie », *art. cit.*, 1958, pp. 30-31.

comprendre, il est pour Vernant l'objet du problème, ce qui fait problème car, précisément, il est strictement hétérogène, donc non réductible à une règle générale⁵³⁸. C'est le sens qu'il faut donner au qualificatif « historique », qui est accolé au substantif d'anthropologie.

Il importe maintenant de comprendre comment cette attention à l'histoire prend forme dans l'enquête. Que nous disent les auteurs ?

*« L'Œdipe-Roi de Sophocle n'est pas une version parmi d'autres du mythe d'Œdipe. L'enquête ne peut aboutir que si elle prend en considération, d'abord et au premier chef, le sens et l'intention du drame qui fut représenté à Athènes ver 420 avant J.-C. [...] L'intention dont nous parlons s'exprime à travers l'œuvre, dans ses structures, son organisation interne, et nous n'avons aucun moyen de remonter de l'œuvre à l'auteur. De même, si conscients que nous soyons du caractère profondément historique des tragédies grecques, nous ne cherchons pas à explorer l'arrière-plan historique, au sens étroit du mot, de chaque pièce. »*⁵³⁹

D'un point de vue strictement épistémologique, il semble que nous puissions parler de deux disciplines, l'anthropologie structurale et l'anthropologie historique, comme appartenant chacune à des espaces épistémologiques différents. On sait que Claude Lévi-Strauss avait pour projet de construire une science humaine à l'image des sciences de la nature, ayant pour finalité de mettre à jour des régularités ou invariants : des structures qui sont le pendant des modèles mathématiques et entretenant avec la réalité empirique un rapport de distanciation induit par un plus haut degré d'abstraction.

*« Le principe fondamental est que la notion de structure ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci. »*⁵⁴⁰

Chez Vernant, il semble bien que ce soit un autre rapport à la réalité empirique qui se constitue, plus proche de celui qu'entretiennent les historiens. Ce rapport se manifeste dans la voie prise lors de la croisée des chemins rencontrée après utilisation de l'analyse structurale. Ce n'est pas le déchiffrement du code, en fonction des modèles structuraux isolés, qui est entrepris, mais le retour à la réalité empirique dans ce qu'elle a de singulier. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'intérêt pour le geste créateur d'Hésiode lorsque

⁵³⁸ Jean-Claude Passeron opère cette distinction en montrant que le cas n'est pas une singularité que l'on pourrait dépasser ou négliger. Il représente une énigme persistante qui résiste à l'insertion dans un ensemble général. « Le cas, c'est l'obstacle », in « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », *art. cit.*, p. 18.

⁵³⁹ Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, « Préface », *art. cit.*, p. 8.

⁵⁴⁰ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, *op. cit.*, p. 331.

celui-ci réinvente le mythe des races en le transformant, ou encore ce qui est appelé le sens et l'intention de l'œuvre tragique, qui ne peut être isolé des coordonnées spatio-temporelles qui lui sont propres. À cet égard, l'anthropologie historique se constitue comme science du singulier, en face de l'anthropologie structurale dont la science nomologique est le modèle. Cela signifie trois choses.

Tout d'abord, le concept de structure s'applique non pas à un système théorique de transformations construit par abstraction à partir de l'analyse d'une grande variété de mythes, mais à une œuvre particulière⁵⁴¹. Ce qu'il permet de rendre intelligible est la structuration intime de l'œuvre. Ensuite, la signification singulière de l'objet de l'enquête prime. Une conséquence générale s'impose : cette singularité constitue une norme épistémologique centrale puisqu'elle contraint l'enquête à s'orienter vers la signification historique singulière qui fait que le phénomène porté à l'étude est par nature réticent à toute identification avec autre chose que lui-même, et c'est elle qui clôt le chemin possible de généralisation que l'analyse structurale ouvre. Pour l'anthropologie structurale, la singularité du phénomène est secondaire, et doit même être réduite au profit de ce qui fait appartenir le phénomène à une classe plus générale. Pour l'anthropologie historique, la singularité prime et l'analyse structurale est déplacée dans cet espace problématique du singulier, à ce point que les structures mises à jour n'ont pas vocation à devenir le code général permettant d'identifier un système de transformation, mais à devenir la structuration intime d'une œuvre singulière. En ce sens, là où les structures intimes de l'œuvre s'expriment, c'est aussi l'invention de l'auteur qui s'exprime. Enfin, si la singularité de l'œuvre est bien l'objet du problème, l'analyse structurale permet pourtant une montée en généralité, notamment par la référence à la pensée religieuse. Cette montée en généralité suivie d'une requalification du cas dessine une trajectoire parabolique. Il s'agit donc bien d'une pensée par cas où le concept de pensée religieuse a la fonction précise d'un idéaltype au sens wébérien du terme⁵⁴².

⁵⁴¹ Gildas Salmon a pointé avec force cette distinction majeure entre les analyses structurales de Vernant et de Lévi-Strauss : l'absence, chez Vernant, du concept de transformation. « Au lieu d'analyser les relations qui unissent les *variantes* d'un mythe, Vernant cherche à appréhender la cohérence interne d'une *œuvre*, afin de reconstituer la mentalité qu'elle exprime », Gildas Salmon, « Psychologie historique et analyse structurale chez Jean-Pierre Vernant », *art. cit.*, p. 42.

⁵⁴² Jean-Claude Passeron, « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », *art. cit.* ; Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale », in *Essai sur la théorie de la science*, *op. cit.*

c. Le moment tragique à la lumière des notions d'*invention* et de *contexte mental*

Il apparaît qu'un concept permet à l'enquête de préciser la teneur et l'enjeu de la tragédie comme cas-obstacle : c'est justement le concept d'invention. Ce terme qualifie la tragédie grecque. Elle est « un fait humain unique, une même invention qui apparaît dans l'histoire [...] »⁵⁴³. Qualifier le phénomène d'invention, permet de clarifier le problème en le précisant. Parler d'invention permet de distinguer le phénomène tragique de ce qui le précède, autrement dit, il s'agit d'une nouveauté radicale par rapport à ce qui existe jusque-là. Pour autant, parler d'invention permet de ne pas parler de création, car s'il y a création, cela peut être à partir de rien, suivant le modèle biblique de la création du monde. Or, une invention intervient toujours à partir et en fonction de quelque chose déjà existant. Si bien que si l'invention pointe le rapport de discontinuité avec ce qui précède, cela induit aussi un rapport de continuité du point de vue des mécanismes qui inventent. La façon dont Vernant utilise le concept d'invention relève d'une dialectique entre continuité et nouveauté. Sur ce point, plusieurs modèles d'invention sont possibles, et parmi eux, c'est l'invention du bricoleur qui nous semble être la métaphore la plus adéquate. Dans *La Pensée sauvage*, Claude Lévi-Strauss définit l'activité du bricoleur comme suit :

*« Le bricoleur est apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées ; mais à la différence de l'ingénieur, il ne subordonne pas chacune d'elles à l'obtention de matières premières et d'outils conçus et procurés à la mesure de son projet : son univers instrumental est clos, et la règle de son jeu est de toujours s'arranger avec les « moyen du bord », c'est-à-dire un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux, hétéroclites au surplus, parce que la composition de l'ensemble n'est pas en rapport avec le projet du moment, ni d'ailleurs avec aucun projet particulier, mais est le résultat contingent de toutes les occasions qui se sont présentées de renouveler ou d'enrichir le stock, ou de l'entretenir avec les résidus de constructions et de destructions antérieures. L'ensemble des moyens du bricoleur n'est donc pas définissable par un projet [...] ; il se définit seulement par son instrumentalité. »*⁵⁴⁴

L'invention n'est pas une création spontanée, ce n'est pas non plus l'invention

⁵⁴³ Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, « Préface », *art. cit.*, p. 9.

⁵⁴⁴ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 31.

hautement finalisée et planifiée de l'ingénieur, où chaque élément est hypertélique, mais bien celle du bricoleur, qui invente en utilisant le matériel à disposition pour en faire autre chose. Cela inclut notamment, de façon centrale, la transformation des éléments disponibles du point de vue de leur finalité, c'est-à-dire de leur fonction. Dans le modèle du bricolage, contrairement à celui de l'ingénierie, les éléments ne sont pas construits en fonction du projet, ils viennent d'ailleurs, et leurs potentialités sont étendues à de nouvelles fonctions, de nouvelles finalités. L'exemple du masque que nous avons cité plus haut nous paraît relever clairement de ce modèle du bricolage : le masque, objet dont la finalité n'est pas arrêtée, acquiert dans la tragédie une fonction nouvelle. Dans le modèle du bricolage, donc, chaque objet est métastable, il peut potentiellement changer de fonction.

Une remarque est nécessaire pour préciser notre propos. Si le concept de bricolage que nous utilisons est formulé par Lévi-Strauss, cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'une référence pour Vernant. L'usage qui est fait ici du concept de bricolage n'inclut pas les enjeux spécifiques de la pensée sauvage. Il a trait uniquement à la dimension formelle du concept : à la mécanique processuelle qu'il permet de penser. D'ailleurs, Vernant n'utilise pas le mot pour qualifier ses schèmes explicatifs, qui restent largement non objectivés comme tels dans ses textes. Autrement dit, nous ne prétendons pas que l'invention produite par une pensée sauvage représente un modèle d'invention repris par Vernant.

Compte tenu des normes épistémologiques que nous venons de mettre à jour à travers la distinction avec l'anthropologie structurale et avec la méthode historique proprement dite, nous pouvons définir l'anthropologie historique de façon schématique : elle consiste en l'usage de l'analyse structurale, dans un espace problématique orienté vers la construction d'une intelligibilité historique pour un phénomène appréhendé comme « moment historique », c'est-à-dire comme lieu d'invention singulière, dont le contexte spatio-temporel est une donnée inaliénable. La finalité de l'anthropologie historique, c'est-à-dire les problèmes qu'elle se donne, l'inscrit dans ce cadre épistémologique d'une science du singulier, d'une pensée par cas.

Le concept d'invention ouvre donc deux lignes explicatives, nécessaires l'une et l'autre ; deux ensembles de facteurs à prendre en compte et à articuler : d'une part la saisie des antécédents, conçus comme le stock de matériaux disponibles, métastables, que le bricoleur a sous la main, d'autre part la saisie du contexte comme problématique, c'est-à-dire comme moment où l'invention est rendue nécessaire du fait de l'inadéquation des

bricolages anciens. C'est ce qui est décrit, par exemple, dans le cas des personnages héroïques de la tragédie :

*« Les personnages héroïques rapprochés par le langage de l'homme ordinaire, ne sont pas seulement rendus présents sur la scène aux yeux de tous les spectateurs, mais à travers les discussions qui les opposent aux choristes ou les uns aux autres, ils deviennent l'objet d'un débat ; ils sont en quelque sorte mis en question devant le public. [...] Dans le cadre nouveau du jeu tragique, le héros a donc cessé d'être un modèle ; il est devenu, pour lui-même et pour les autres, un problème. »*⁵⁴⁵

L'objet de l'enquête est défini comme « moment tragique », et nous avons vu certaines implications de cette définition, du point de vue de la méthode sous-jacente dans laquelle elle s'insère. Cette définition est précisée au début de l'article « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque » :

*« Succédant à l'épopée et à la poésie lyrique, s'effaçant au moment où triomphe la philosophie, la tragédie apparaît, en tant que genre littéraire, comme l'expression d'un type particulier d'expérience humaine, lié à des conditions sociales et psychologiques définies. »*⁵⁴⁶

Il n'est pas anodin que nous retrouvions ici la notion d'expérience que nous avons croisée dans les articles de psychologie historique. Cette notion a pour fonction de pointer le caractère irréductible du moment considéré. Dans l'enquête de Vernant sur *Mnémosunè*, le parcours intellectuel nous conduisait, par une série de références régressives, depuis les œuvres jusqu'à l'expérience singulière qui était la cause définitive des inflexions de la fonction psychologique de la mémoire. Cette expérience était caractérisée par une inquiétude trouvant son origine dans l'inadéquation entre une situation nouvelle et des solutions anciennes :

*« Le temps fait l'objet de préoccupations doctrinales et prend la forme d'un problème lorsqu'un domaine de l'expérience temporelle se révèle incompatible avec la conception ancienne d'un devenir cyclique s'appliquant à l'ensemble de la réalité [...]. »*⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », *art. cit.*, p. 14.

⁵⁴⁶ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *art. cit.*, p. 22.

⁵⁴⁷ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 128.

Ainsi, ce moment de crise où la fonction psychologique de la mémoire se transforme de l'intérieur, est conçu comme expérience singulière où les anciennes représentations du temps apparaissent désuètes, où elles ne permettent plus d'habiter sereinement le monde, ce qui génère de l'inquiétude, et la nécessité de cette transformation. Il nous semble que le « moment tragique », défini comme « type particulier d'expérience humaine, lié à des conditions sociales et psychologiques définies », corresponde à une conceptualisation analogue à celle proposée pour cette « crise du temps », repérée par Vernant vers le VII^e siècle. Toutefois, alors que dans l'enquête sur la mémoire, l'expérience singulière qu'était cette crise du temps était la *cause*, donc permettait l'explication du phénomène qui faisait problème, l'expérience singulière joue ici un rôle épistémologique différent. Elle n'intervient pas comme élément conclusif qui permet de clore l'enquête, mais comme élément de définition du problème et de son objet. Plus précisément, une fois cette définition du moment tragique comme « type particulier d'expérience humaine » énoncée, Vernant engage les questions de méthodes, qui vont définir les trajectoires de l'enquête.

*« Cet aspect de moment historique, très précisément localisé dans l'espace et le temps, impose certaines règles de méthode dans l'interprétation des œuvres tragiques. Chaque pièce constitue un message, enfermé dans un texte, inscrit dans les structures d'un discours qui doit faire l'objet, à tous ses niveaux, des analyses philologiques, stylistiques, littéraires appropriées. Mais ce texte ne peut être pleinement compris que compte tenu d'un contexte. C'est en fonction de ce contexte que la communication s'établit entre l'auteur et son public du Ve siècle, et que l'œuvre peut retrouver, pour le lecteur d'aujourd'hui, sa pleine authenticité et tout son poids de significations. »*⁵⁴⁸

Que le texte relève de l'étude littéraire et philologique, cela ne semble pas soulever de question particulière pour Vernant, c'est l'évidence même. Mais ce qui nécessite un développement important, c'est la notion de *contexte*. Le contexte est d'emblée thématiqué comme espace de communication. C'est l'ensemble englobant qui permet que le message de la tragédie soit compris par le public. Sous cet angle, le contexte doit être conçu comme « contexte mental », comme « univers humain de significations »⁵⁴⁹ et le rapport entre le texte et le contexte est d'ordre homologique.

⁵⁴⁸ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *art. cit.*, p. 22.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 22.

« Il s'agit, selon nous, d'un contexte mental, d'un univers humain de significations, homologue par conséquent au texte même auquel on le réfère : outillage verbal et intellectuel, catégories de pensée, types de raisonnement, système de représentations, de croyances, de valeurs, formes de sensibilité, modalité de l'action et de l'agent. »⁵⁵⁰

Le geste de référence du texte à son contexte n'est donc pas de détermination, il est d'homologie. Il semble que le choix de cette catégorie logique ait pour fonction épistémologique d'éviter celle de détermination.

« On pourrait parler à ce propos d'un monde spirituel propre aux Grecs du Ve siècle, si la formule ne comportait un grave risque d'erreur. Elle laisse en effet supposer qu'il existerait quelque part un domaine spirituel déjà constitué, dont la tragédie n'aurait plus qu'à présenter à sa façon le reflet. Or il n'est pas d'univers spirituel existant en soi, en dehors des diverses pratiques que l'homme déploie et renouvelle incessamment dans le champ de la vie sociale et de la création culturelle. Chaque type d'institution, chaque catégorie d'œuvre possède son propre univers spirituel qu'il lui a fallu élaborer pour se constituer en discipline autonome, en activité spécialisée, correspondant à un domaine particulier de l'expérience humaine. »⁵⁵¹

Ces lignes définissent l'erreur qui consiste à postuler un contexte mental dont les œuvres seraient le reflet. Il nous semble que ce rapport de reflet exprime un rapport de détermination qui permettrait d'expliquer l'œuvre par le contexte. Si l'œuvre est reflet du contexte, alors la compréhension du contexte résout le problème : le contexte est la cause, l'œuvre est l'effet, à la façon dont l'image dans le miroir est l'effet de la réalité. Autrement dit, ce sont toutes les métaphores spatiales du reflet, de la représentation, du décalque qui sont par là même discréditées. Car elles ont pour biais de postuler un rapport d'extériorité et d'antériorité du contexte par rapport au texte. Ce que Vernant refuse est bien ce rapport d'extériorité et d'antériorité s'exprimant par les métaphores du reflet, et qui est une forme particulière de la détermination. D'un point de vue épistémologique, Vernant écarte l'explication par la cause qui serait rendue possible par la séparation trop nette entre le texte et le contexte. Le concept d'homologie occupe la place laissée vacante par cette mise à l'écart. Et le « contexte » acquiert une fonction heuristique neuve et plus complexe :

« Pour utiliser une comparaison spatiale, nous pourrions dire alors que le contexte,

⁵⁵⁰ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *art. cit.*, p. 22.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 22.

*au sens où nous l'entendons, ne se situe pas à côté des œuvres, en marge de la tragédie ; il n'est pas tant juxtaposé au texte que sous-jacent à lui. Plus encore qu'un contexte, il constitue un sous-texte qu'une lecture savante doit déchiffrer dans l'épaisseur même de l'œuvre par un double mouvement, une démarche alternée de détour et de retour. »*⁵⁵²

Le contexte n'est plus cette extériorité déterminante, que l'on construit pour expliquer une création culturelle. Il n'est donc plus possible de déduire l'œuvre et sa signification du contexte. Au contraire, le mouvement de l'enquête est double, défini comme cette « démarche de détour et de retour », où, certes, l'enquête réfère le texte au contexte, mais ensuite réfère le contexte au texte, prenant ainsi en compte la dimension performative du texte, qui produit son contexte propre. C'est en ce sens, nous semble-t-il, qu'est utilisé le concept d'homologie. Il permet de situer l'œuvre et le contexte dans un même espace-temps. Entre l'œuvre et le contexte, il n'y a pas de rapport diachronique mais un rapport dialectique. Les deux existent en même temps, comme deux processus parallèles : ils sont homologues l'un à l'autre. Le geste de référence est donc double :

*« Il faut mettre d'abord l'œuvre en situation, en élargissant le champ de l'enquête à l'ensemble des conditions sociales et spirituelles qui ont suscité l'apparition de la conscience tragique. Mais il faut ensuite le concentrer exclusivement sur la tragédie dans ce qui fait sa vocation propre : ses formes, son objet, ses problèmes spécifiques. Aucune référence à d'autres domaines de la vie sociale – religion, droit, politique, éthique – ne saurait en effet être pertinente, si l'on ne montre aussi comment, en s'assimilant l'élément emprunté pour l'intégrer à sa perspective, la tragédie lui fait subir une véritable transmutation. »*⁵⁵³

Pour bien comprendre les ouvertures conceptuelles que Vernant engage ici, on peut rapidement faire la comparaison avec l'histoire des mentalités telle qu'elle se développe chez les historiens des *Annales*. Cette comparaison va nous permettre de renforcer la distinction entre l'« univers spirituel » défini par Vernant, et la « mentalité », ou l'« outillage mental », tels que les définit notamment Lucien Febvre. Vernant donne les exemples de l'« univers spirituel de la religion », de l'« esprit juridique » ou encore de la « pensée politique ». Ces trois concepts sont des espèces du genre « univers spirituel », qu'il propose. Et il écrit :

⁵⁵² Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *art. cit.*, p. 23.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 23.

*« Ainsi l'univers spirituel de la religion est tout entier présent dans les rites, les mythes, les représentations figurées du divin ; quand le droit s'édifie dans le monde grec, il revêt à la fois l'aspect d'institutions sociales, de comportements humains et de catégories mentales qui définissent, par opposition à d'autres formes de pensée, en particulier religieuses, l'esprit juridique. De même, avec la cité, se développent tout ensemble un système d'institutions, des conduites, une pensée proprement politiques. »*⁵⁵⁴

Alors que le concept de mentalité, dans les usages propres à l'historiographie des *Annales*, est conçu comme réalité distincte des institutions et des pratiques, le concept d'univers spirituel est ici une abstraction, que l'on construit à partir de l'analyse des institutions, des pratiques et des catégories de pensée. Si les concepts sont proches, c'est leur fonction dans l'enquête qui est différente. Cette différence est donc théorique : l'« univers spirituel » n'est pas un plan de réalité autonome, qui serait dans un rapport de détermination avec les autres plans (social, politique, économique, etc.), comme c'est le cas dans l'histoire des mentalités. Au contraire, il est « tout entier présent » dans ces autres plans. Et la mention « tout entier » a une importance considérable : cela signifie bien que l'univers spirituel n'existe pas en dehors de ces phénomènes humains.

*« Il n'en va pas autrement pour la tragédie. Elle ne saurait refléter une réalité qui lui serait en quelque façon étrangère. Elle élabore elle-même son monde spirituel. Il n'y a de vision et d'objet plastique que dans et par la peinture. La conscience tragique naît et se développe elle aussi avec la tragédie. C'est en s'exprimant dans la forme d'un genre littéraire original que se construisent la pensée, le monde, l'homme tragique. »*⁵⁵⁵

L'article de Jacques Revel, intitulé « Psychologie historique et histoire des mentalités »⁵⁵⁶, nous permet d'y voir plus clair. La comparaison prend ici pour figures centrales Lucien Febvre et Ignace Meyerson. Mais, mise en perspective avec ce que nous venons de voir, elle permet d'avancer cette hypothèse que la notion que Vernant construit d'« univers spirituel » doit beaucoup à Ignace Meyerson. Cet article commence par une mise en série des proximités apparentes entre l'histoire des mentalités et la psychologie historique. On retrouve cette proximité chez Vernant, notamment dans la liste qu'il fait du

⁵⁵⁴ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *art. cit.*, pp. 22-23.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁵⁶ Jacques Revel, « Histoire des mentalités et psychologie historique », in François Parot (dir.), *Pour une psychologie historique. Ecrits en hommage à Ignace Meyerson*, *op. cit.*, pp. 209-227.

contenu de ce « contexte mental » :

« [...] outillage verbal et intellectuel, catégories de pensée, types de raisonnement, système de représentations, de croyances, de valeurs, formes de sensibilité, modalité de l'action et de l'agent. »⁵⁵⁷

Mais nous sommes plus intéressés, ici, par les différences. Jacques Revel rappelle que la notion de mentalité est inclusive et totalisante. Elle désigne un ensemble qui constitue un trait général, un domaine d'expérience particulier propre à une époque et à une société :

« La notion de mentalité est fondamentalement inclusive. Elle pose – au moins implicitement – la possibilité de rassembler tous les énoncés et les productions d'une époque, toutes les « œuvres » d'un horizon culturel donné dans un ensemble qui présenterait des caractères originaux, différentiels et clairement reconnaissables en dépit de leur extrême variété. Elle est, tendanciellement, totalisante. »⁵⁵⁸

Or c'est sur ce point qu'une différence s'exprime avec la psychologie historique. La perspective de la psychologie historique est plus minutieuse, et la trajectoire intellectuelle qu'elle dessine est différente. Alors que la notion de mentalité, par son double caractère inclusif et totalisant, a pour fonction épistémologique de renvoyer des œuvres à d'autres œuvres, chez Meyerson, la trajectoire proposée renvoie les œuvres, en passant par les fonctions psychologiques, aux caractères propres et uniques de l'expérience sociale dont chacune est l'objectivation. Ce faisant, le corollaire de cette différence de trajectoire d'enquête est une différence d'attention portée aux processus. Tandis que la notion de mentalité est tendancielle fixiste – ce qui a pour conséquence que le changement est envisagé comme basculement d'un système à l'autre – on trouve chez Meyerson la conception d'un « agencement dynamique complexe qui intègre les éléments de l'expérience sociale – d'une expérience sociale qui n'est pensable qu'en termes d'interactions multiples »⁵⁵⁹. Ainsi, citant Meyerson, Revel rappelle que le psychologue

« [...] a affaire dans chaque cas concret à des hommes ayant une certaine forme mentale et à des groupes ayant une certaine structure sociale. Ni l'une, ni l'autre forme ne sont nées ex nihilo, elles sont la suite d'autres formes sociales et d'autres

⁵⁵⁷ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *art. cit.*, p. 22.

⁵⁵⁸ Jacques Revel, « Histoire des mentalités et psychologie historique », *art. cit.*, p. 223.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 224.

formes mentales. Il y a eu des transformations et des interactions. Pour une analyse objective, ces effets des structures sociales et l'action de l'homme au sein de l'organisme social sont autant d'expériences que l'homme fait de son milieu humain, à côté des expériences qu'il fait de son milieu naturel. C'est donc le problème général de l'expérience que posent le fait social et l'explication par le social. »⁵⁶⁰

Il nous semble que c'est une attention analogue – portant sur les processus et les expériences singulières – qui conduit Vernant à élaborer ce concept d'« univers spirituel », ou de « contexte mental », qui n'est pas cet arrière-fond commun dont les œuvres seraient des expressions singulières. Ce qui doit être repensé, dans la perspective de l'anthropologie historique de Vernant, n'est pas le contenu de l'« univers mental », qui est analogue à celui de « mentalité », mais bien le mode de rapport entre cet univers mental et les œuvres – rapport qui n'est pas de détermination, mais d'homologie. Et sur ce point, c'est bien la psychologie historique de Meyerson qui lui sert de modèle. Du même coup, le statut épistémologique du « contexte mental », change radicalement. S'il est, dans l'histoire des mentalités, l'objet total qu'il faut reconstituer par induction à partir de ce qu'il y a de commun dans les œuvres – et où la signification des œuvres peut être reconstituée par déduction à partir du contexte –, il est chez Vernant ce « sous-texte » qui émane de la lecture savante de l'œuvre et qui est spécifique, non pas directement à une civilisation, mais à un « type particulier d'expérience humaine ». Ce qui différencie l'histoire des mentalités de cette anthropologie historique en train d'être élaborée par Vernant ne vient pas, au premier abord, d'une différence de concept. La différence est dans les problèmes que les deux disciplines tentent de résoudre et de ces problèmes découlent les différences conceptuelles. Puisque le problème, pour Vernant, est de rendre intelligible le « moment tragique » comme invention, alors le geste de référence du texte au contexte, posant le premier comme reflet du second, est bien une erreur, car s'il y a un reflet, il y a reproduction ; et ce que dit le texte est identique à ce que contient le contexte. Et du même coup, le texte n'est plus une invention. L'invention résiderait alors dans cette mentalité, totalisante, qui aurait remplacé une autre plus ancienne. Si l'invention réside dans le geste de création du texte tragique, le contexte mental est secondaire dans la trajectoire de l'enquête et s'il y a une invention dans l'œuvre, il y a une invention dans le contexte mental puisque les deux sont homologues. Ce contexte mental ne peut pas être une entité globale.

⁵⁶⁰ Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, op. cit., p. 125.

Lorsque Vernant le thématise, le contexte mental est toujours particularisé en sous-groupes, ce qui confirme la distinction que nous venons de faire. Trois exemples sont développés dans l'enquête. Nous les avons déjà mentionnés : le vocabulaire technique du droit ; le monde légendaire du mythe ; le monde nouveau et les valeurs de la cité. Ces trois domaines ont la fonction d'éléments contextuels. Comment est conçue et organisée la relation qu'ils entretiennent avec le problème de la tragédie ? La question du droit tout d'abord :

« Mais dans la pensée juridique [l'interprète] ne trouvera pas de lumière susceptible d'éclairer directement le texte tragique comme si ce dernier n'en était qu'un décalque. Pour l'interprète, il ne peut s'agir que d'un préalable qui doit le ramener finalement à la tragédie et au monde qui lui est propre afin d'en explorer certaines dimensions qui, sans ce détour par le droit, seraient restées dissimulées dans l'épaisseur du texte. [...] Les mots, les notions, les schèmes de pensée sont utilisés par les poètes tout autrement qu'au tribunal ou chez les orateurs. Hors de leur contexte juridique, ils changent en quelque sorte de fonction. »⁵⁶¹

Vient ensuite la question des valeurs sociales, dédoublée suivant les valeurs inhérentes au monde légendaire du mythe et celle, nouvelles, qu'instaure le monde de la cité. Ce point prend dans l'enquête un caractère central dans la compréhension de la pensée tragique. Il permet de la thématiser comme lieu d'un conflit de valeurs :

« Mais si la tragédie apparaît ainsi, plus qu'aucun autre genre littéraire, enracinée dans la réalité sociale, cela ne signifie pas qu'elle en soit le reflet. Elle ne reflète pas cette réalité, elle la met en question. En la présentant déchirée, divisée contre elle-même, elle la rend tout entière problématique. Le drame porte sur la scène une ancienne légende de héros. Ce monde légendaire constitue pour la cité son passé – un passé assez lointain pour qu'entre les traditions mythiques qu'il incarne et les formes nouvelles de pensée juridique et politique, les contrastes se dessinent clairement, mais assez proche pour que les conflits de valeur soient encore douloureusement ressentis et que la confrontation ne cesse pas de s'exercer. »⁵⁶²

Ces exemples nous permettent de reconstituer la trajectoire de l'enquête et, par là même, de préciser le rôle épistémologique nouveau qui est donné au contexte. Cette trajectoire est la suivante. La tragédie est conçue comme épisode historique et espace où

⁵⁶¹ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *art. cit.*, pp. 23-24.

⁵⁶² *Ibid.*, pp. 24-25.

s'invente quelque chose : c'est le cas-obstacle. Si l'objet est ainsi déterminé, alors le problème est de rendre intelligible, non pas la tragédie, objet encore sous-déterminé, mais le processus d'invention qu'elle représente. Pour cela, le modèle du bricolage est déterminant, car il ouvre les gestes d'invention sur le stock de matériaux disponibles, autrement dit sur le contexte initial, qui permet d'abstraire un ensemble de conditions de possibilités. Avant de comprendre le geste d'invention, il faut donc faire l'inventaire des matériaux mis à disposition. C'est la fonction d'un premier détour par le contexte, qu'il s'agisse de la pensée juridique, des légendes héroïques, ou des règles nouvelles du jeu politique. Ces matériaux contextuels garantissent la communicabilité entre les intentions de l'œuvre et les spectateurs. Ils sont ce qu'il y a de commun entre l'œuvre et eux au moment initial du processus historique. En ce sens, le contexte mental est une coupe dans le temps. Il est, en termes de contenu, l'ensemble structuré des matériaux, qui n'existe en l'état qu'à un moment donné. Une fois cette liste des matériaux complétée, l'enquête n'a cependant pas dépassé le stade des prémices. Chaque matériau est isolé, et la fonction qu'il remplit dans son milieu d'origine est énoncée, mais il faut maintenant suivre le parcours de cet élément contextuel dans le milieu nouveau qu'est le texte tragique. Là est le cœur de l'enquête, le moment où ce qui est visé prend forme, devient intelligible. En effet, l'enquête est résolue quand la transformation que la pensée tragique fait subir au matériau contextuel initial est comprise. Cette transformation permet en effet de cerner les problèmes nouveaux que seule la tragédie pose, et ces problèmes relèvent de l'expérience historique singulière qui s'y joue. Il est dès lors possible d'abstraire un nouveau contexte mental, homologue à la tragédie et aux transformations qu'elle apporte. Il ne s'agit plus du même contexte que le premier. Ses contenus mentaux se sont transformés à travers le bricolage opéré par la tragédie. Les éléments ont acquis une nouvelle fonction, même s'ils conservent une forme symbolique plus ancienne : la figure du héros, le masque dans sa matérialité, le vocabulaire juridique, etc.

2. Un schème intégré du devenir historique

Le problème auquel répond le schème du devenir historique que nous mettons en lumière consiste à faire tenir ensemble le mouvement propre des inventions humaines et la stabilité des structures sociales, institutions ou représentations. Autrement dit, il consiste à faire tenir ensemble les perspectives diachroniques et synchroniques. Si, à première vue, les deux perspectives sont séparées, cela ne tient pas à la structure du monde historique, mais plutôt à l'absence d'outil synthétique permettant de penser à la fois le champ de la stabilité de la structure et celui de l'instabilité de l'événement. Or les enquêtes de Vernant ne semblent pas faire de choix net entre l'une ou l'autre perspective. Nous l'avons vu dans les enquêtes sur le moment tragique, le problème consiste précisément à n'écarter aucune des deux perspectives, et à tenter de les penser ensemble.

Avant de poursuivre dans la compréhension de ce schème, nous voudrions passer en revue plusieurs enquêtes où ces deux perspectives synchronique et diachronique sont articulées, afin de mieux saisir les modalités propres de chacune, leur mode d'existence et d'action dans l'histoire, sous la forme respectivement de la structure et de l'invention. Une fois ce balayage effectué, nous tenterons une synthèse pour tenter de modéliser cette articulation, en tenant compte de sa variabilité propre. Pour cela, nous avons déjà, en notre possession, le modèle du bricolage, proposé par Lévi-Strauss, et qui nous semble le plus pertinent pour comprendre la double logique de l'inertie et de l'invention. Nous y ajouterons le modèle théorique du possibilisme, élaboré par Lucien Febvre, qui permet de rendre compte du mode d'action du milieu géographique qui n'est pas de l'ordre du déterminisme, mais de l'ordre de la mise à disposition de potentialités. La transposition de ce modèle, depuis la géographie humaine vers l'anthropologie historique, aura pour objectif de rendre compte de la façon dont Vernant thématise, sans la théoriser explicitement, l'action propre du passé dans le présent ou du contexte sur l'événement, sur le mode d'une condition de possibilité. Précisons qu'il ne s'agit pas, ici, de prétendre que le possibilisme de Febvre est une influence, ou une inspiration pour Vernant⁵⁶³. En mettant les deux penseurs face à face, nous disons simplement que le modèle de Febvre étant logiquement et formellement analogue à celui de Vernant, son élaboration théorique permet de poser un éclairage neuf sur l'anthropologie historique.

⁵⁶³ Il n'existe en effet aucune référence dans les textes de Vernant à cette théorie de Lucien Febvre.

a. Articuler la synchronie et la diachronie

Un premier cas d'articulation entre synchronie et diachronie apparaît dans l'enquête sur les « Aspects mythiques de la mémoire »⁵⁶⁴. Nous avons vu que le changement décisif mis en évidence par l'enquête était ce moment où de nouvelles préoccupations existentielles avaient induit une transformation de la fonction psychologique de la mémoire, et donc un nouveau rapport au temps. Ce changement prenait dans l'enquête une forme particulière : les symboles anciens du couple Mémoire-Oubli perduraient, en même temps qu'ils se chargeaient de nouvelles significations.

*« La transposition de Mnémosunè du plan de la cosmologie à celui de l'eschatologie modifie tout l'équilibre des mythes de mémoire ; s'ils conservent les thèmes et les symboles anciens, ils en transforment profondément le sens. »*⁵⁶⁵

Pour construire une solution adéquate à la crise du temps qu'ils traversent, les Grecs n'ont pas inventé une fonction psychologique totalement nouvelle. Ils ont travaillé de l'intérieur les symboles et les thèmes préexistants donc disponibles et familiers. Le phénomène historique mis en lumière dans cette enquête n'est donc ni totalement de l'ordre de la permanence des représentations, ni totalement de l'ordre de l'invention. Certaines choses perdurent, d'autres changent. Mais c'est plus que cela, puisque ce qui perdure et ce qui change sont intimement liés. Un même objet, ici la figure mythique de *Mnèmosunè*, conserve sa forme mais acquiert une nouvelle fonction. Ce même objet est donc à la fois permanence et à la fois nouveauté.

Si maintenant nous découpons ce phénomène pour comprendre les deux dimensions de son mode d'existence dans ce moment de crise du temps, nous avons d'un côté cet ensemble de symboles issus de la figure de *Mnèmosunè*, qui constitue un stock de représentations par lequel les Grecs expriment leur expérience du temps ; nous avons de l'autre une expérience qui se transforme et qui impose de repenser le temps et la mémoire de façon nouvelle : c'est le cas-obstacle qui fait problème. Le premier ensemble de données agit dans le temps comme inertie, suivant une tendance à perdurer liée aux habitudes de pensée, c'est le passé agissant dans le présent ; le second ensemble de données agit dans le temps comme invention. Les deux ensembles, s'ils n'ont pas la

⁵⁶⁴ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 119.

même modalité d'action historique, s'articulent à la façon d'un bricolage : le bricoleur invente un objet entièrement nouveau, à partir de matériaux préexistants qui acquièrent de nouvelles fonctions et de nouvelles finalités.

Nous trouvons un schéma très analogue à propos de l'expérience de la spatialité en Grèce, au moment où il est question de la transposition du symbole du Foyer depuis l'espace domestique vers l'espace politique de la cité⁵⁶⁶. L'enquête initiale sur Hestia-Hermès est essentiellement consacrée à une perspective synchronique, comme nous l'avons vu⁵⁶⁷. Dans cette première enquête, la perspective est plus synchronique qu'à l'accoutumée en envisageant l'expérience de la spatialité des Grecs à travers la permanence du couple Hestia-Hermès. L'analyse structurale mise en branle dans l'enquête induit l'accent mis sur cette perspective. La question du changement est absente. Toutefois, ce problème de la transposition de la figure d'Hestia depuis l'*oikos* vers l'espace civique est évoqué aussi dans l'enquête sur « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque »⁵⁶⁸, publiée la même année. Elle fait référence notamment à l'enquête de Louis Gernet, intitulée « Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne : le Foyer commun »⁵⁶⁹. De façon générale, cette enquête porte sur l'élaboration par les philosophes ioniens d'une astronomie nouvelle, mettant en jeu pour la première fois une conceptualité naturaliste et une représentation géométrique de l'espace. Pour rendre compte de cette innovation intellectuelle, l'enquête opère par comparaison avec les inventions politiques contemporaines, et plus précisément les représentations spatiales mises en œuvre par la cité. Si l'enquête étudie plus précisément le phénomène de l'*agora* et ce qu'il implique de représentation géométrique de l'espace politique, la conclusion invoque la figure d'Hestia et prolonge directement l'enquête structurale initiale. Alors que du point de vue synchronique, dans l'enquête sur Hestia-Hermès, Vernant mettait en évidence la permanence structurale du couple en dépit de la transposition du symbole depuis le Foyer domestique vers le Foyer commun, c'est la question prise du point de vue diachronique qui prime ici. La conclusion met en avant les changements symboliques en œuvre dans cette transposition :

⁵⁶⁶ Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.* ; et surtout, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *art. cit.*, pp. 82-92.

⁵⁶⁷ Voir supra, chapitre 3.

⁵⁶⁸ Jean-Pierre Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *art. cit.*, pp. 82-92.

⁵⁶⁹ Louis Gernet, « Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne : le Foyer commun », *art. cit.*

*« Hestia n'a donc plus pour fonction de différencier des maisons, ni d'établir le contact entre les niveaux cosmiques ; elle exprime maintenant la symétrie de toutes les relations qui, au sein de la cité, unissent les citoyens égaux. Symbole politique, Hestia définit le centre d'un espace constitué par des rapports réversibles. »*⁵⁷⁰

Cette transposition manifeste un changement profond de signification du centre. Alors que dans l'espace domestique, Hestia était l'image mythique et religieuse d'un centre exprimant la communication entre des niveaux qualitativement distincts – le monde des hommes et celui des dieux –, ou l'opposition entre la stabilité de l'intérieur et le mouvement de l'extérieur, dès lors qu'elle devient le Foyer commun, qu'elle symbolise le centre politique, elle exprime le centre dans une représentation géométrique de l'espace, où chaque citoyen est en relation de symétrie et de réciprocité avec les autres. Hestia définit l'équidistance où se situe chaque citoyen par rapport à elle. Dans cette transposition, plusieurs traits perdurent⁵⁷¹, et Hestia joue ici le rôle du matériau préexistant avec lequel les hommes de la cité bricolent une invention. Et cette invention consiste en un changement de fonction, puisque Hestia se situe désormais sur un plan politique, lui-même basé sur une représentation géométrique de l'espace. La figure d'Hestia perdure, sa fonction change.

*« À travers les transformations du symbolisme d'Hestia, nous saisissons donc le passage d'une image mythique à une notion politique et géométrique ; nous comprenons comment l'avènement de la cité, la discussion politique, le « modèle » social d'une communauté humaine constituée par des « égaux », ont permis à la pensée de se rationaliser, de s'ouvrir à une conception nouvelle de l'espace, s'exprimant à la fois sur toute une série de plans : dans la vie politique, dans l'organisation de l'espace urbain, dans la cosmologie et l'astronomie. »*⁵⁷²

C'est donc bien comme théorie de l'invention par bricolage que ce modèle du changement articule synchronie et diachronie. La perspective synchronique permet d'objectiver des éléments qui perdurent, jouant le rôle de stock à partir duquel l'invention est bricolée. La perspective diachronique fait voir ce qui est inventé à partir de ce stock.

⁵⁷⁰ Jean-Pierre Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *art. cit.*, p. 215.

⁵⁷¹ Par exemple, une des fonctions de la figure d'Hestia perdure à travers cette transposition : celle de définir l'intérieur fixe et stable par opposition avec l'extérieur instable et mouvant. De façon plus générale, la figure d'Hestia conserve son rôle d'expression de l'expérience de la spatialité, alors que cette expérience s'est transformée.

⁵⁷² Jean-Pierre Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *art. cit.*, p. 215.

Outre l'utilisation relativement locale de ce schème que nous venons de voir à propos du Foyer commun, il est mis en branle pour guider l'explication générale dans les enquêtes « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », et « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce »⁵⁷³. Dans ces deux articles, il est question de l'émergence, en Ionie, d'une cosmologie, d'une astronomie et d'une pensée physique nouvelles. L'hypothèse à analyser et à vérifier pour déterminer le problème est la suivante :

*« Les Grecs ont donc utilisé des observations, des techniques, des instruments que d'autres avaient mis au point. Cependant ils ont intégré les connaissances, qui leur étaient ainsi transmises, dans un système entièrement neuf. Ils ont fondé une astronomie nouvelle. Comment expliquer cette innovation ? Pourquoi les Grecs ont-ils situé les savoirs empruntés à d'autres peuples dans un cadre neuf et original ? Tel est le problème sur lequel je voudrais aujourd'hui réfléchir. »*⁵⁷⁴

La première étape consiste à mettre en évidence la nouveauté. Si les grecs ont emprunté leurs connaissances astronomiques aux civilisations du Proche-Orient, sur les trois points qui définissent l'astronomie babylonienne, l'astronomie grecque marque une rupture. Premier point, elle apparaît détachée de toute religion astrale et se donne comme théorie, c'est-à-dire comme conception générale qui rend le monde explicable sans préoccupation religieuse. Deuxième point, elle est compréhensible par tous, et non plus seulement par une classe de scribes lettrés :

*« Ce qu'ils veulent, c'est que tout homme puisse comprendre à l'aide d'exemples simples, souvent empruntés à la vie quotidienne et aux pratiques les plus familières, comment le monde s'est constitué à l'origine. »*⁵⁷⁵

Et troisième point, l'astronomie des Ioniens se fonde sur une représentation nouvelle de l'espace dont la portée est comparée à la révolution copernicienne :

⁵⁷³ Jacques Gernet, Jean-Pierre Vernant, « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, n° 3, 1964, pp. 308-325. Repris dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, op. cit., pp. 83-102. Le texte est la retranscription des deux conférences de Jacques Gernet et Jean-Pierre Vernant ont prononcées en 1963. Vernant y reprend les analyses et les interprétations de l'enquête « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque » publiée l'année précédente. L'article se compose de deux parties bien différenciées. Les citations que nous donnons de cet article sont donc signées d'un des deux auteurs et des deux.

⁵⁷⁴ Jean-Pierre Vernant, « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère », art. cit., p. 203.

⁵⁷⁵ Jean-Pierre Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », art. cit., p. 204.

« Pour comprendre ce que je veux dire, je prendrai un exemple plus familier, parce que plus récent. Pendant des siècles, pendant tout le Moyen Age à la suite de l'Antiquité, les hommes ont vécu en pensant que la terre reposait immobile au centre de l'univers. On sait quelle révolution intellectuelle a représenté l'abandon de cette conception au profit d'une théorie héliocentrique [...]. Cette nouvelle conception de l'espace entraînait ainsi une véritable transformation dans l'idée que l'homme se faisait de lui-même et de ses rapports avec l'univers. »⁵⁷⁶

Un second faisceau d'emprunt vient de la tradition mythique. Dans cette tradition, l'espace est polarisé suivant des valeurs religieuses – le haut et le bas, la droite et la gauche. Le monde est représenté comme un univers à niveaux : l'espace des dieux en haut, celui des hommes au milieu, celui des morts et des dieux souterrains en bas. Les directions sont aussi marquées axiologiquement : la droite est faste, la gauche est mauvaise. Vernant compare cette représentation avec celle d'Anaximandre. Chez lui, une conception sphérique de l'univers est en jeu. C'est un espace essentiellement défini par des rapports de distance et de position, c'est donc un espace géométrique. Les positions apparaissent pour la première fois réversibles. Les directions de l'espace n'ont donc plus de valeur absolue.

Si la première des deux enquêtes insiste sur les éléments de rupture, la seconde tente de rendre raison des innovations en pointant les continuités :

« La pensée physique des Milésiens se meut donc dans le cadre des grandes oppositions établies par la pensée religieuse des Grecs entre toute une série de termes antinomiques. [...] Dans ses traits fondamentaux et dans la ligne de son développement, la philosophie grecque se présente ainsi comme l'héritière de la religion hellénique. »⁵⁷⁷

Il est toutefois question, dans ce même texte, de l'évolution des idées, dont le rapport avec l'histoire sociale est questionné. Sur ce point, les deux textes examinent le lien entre l'invention de cette nouvelle philosophie naturaliste et les innovations politiques du monde de la cité. C'est ce que nous avons vu avec l'exemple du Foyer commun qui acquiert une fonction politique nouvelle et qui manifeste une géométrisation de l'espace. Dans « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle

⁵⁷⁶ Jean-Pierre Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *art. cit.*, pp. 204-205.

⁵⁷⁷ Jean-Pierre Vernant, « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère », *art. cit.*, p. 100.

avant notre ère », le rapport entre l'établissement de la cité et l'apparition de la philosophie ionienne est rappelé avec force. Deux aspects déterminants sont développés. D'une part, l'émergence de la représentation géométrique de l'espace politique influe sur les idées, comme nous l'avons mentionné. D'autre part, ce sont les règles propres du fonctionnement de la cité qui deviennent les règles du jeu intellectuel :

« Les règles du jeu politique : la publicité, la discussion libre, le débat argumenté, vont devenir la règle du jeu intellectuel. La vérité ne relèvera plus de la révélation mystérieuse. On va divulguer les doctrines, les soumettre à la critique et à la controverse, leur donner forme de raisonnement argumenté. Les discours sacrés, les *hieroi logoi*, vont céder la place à des démonstrations de caractère profane. »⁵⁷⁸

Dans la partie diachronique de l'explication, un schème de causalité matérialiste se dessine en arrière-fond pour rendre raison de l'apparition d'une philosophie naturaliste en Ionie. Il faut se référer au texte des *Origines de la pensée grecque*, paru en 1962, pour compléter l'enchaînement des causes matérielles⁵⁷⁹. Mais au final, il se dessine relativement clairement : les crises sociales de l'époque archaïque font apparaître la cité avec ses règles politiques propres, elle-même influe sur les idées, sur les modes d'élaboration de la vérité⁵⁸⁰.

b. Le schème d'intelligibilité intégré et ses enjeux

De la mise en série que nous venons de faire, nous pouvons tirer l'idée suivant laquelle les enquêtes produisent une double intelligibilité. Si l'enquête accentue la question de l'invention, tout un ensemble de séries causales est invoqué. Dans l'ordre : des évolutions sociales génèrent des innovations politiques⁵⁸¹ dont un élément essentiel

⁵⁷⁸ Jean-Pierre Vernant, « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère », *art. cit.*, p. 96.

⁵⁷⁹ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, 1962. Voir *infra*, chapitre 5.

⁵⁸⁰ Vernant ne mentionne pas directement ici la réforme hoplitique dont on sait qu'elle constitue pour lui un élément fondateur du principe d'*isonomia* qui figure l'égalité des citoyens devant la loi. Là-dessus, voir *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, en particulier le chapitre 4 qui dresse un tableau de « L'univers spirituel de la cité ». Ce tableau met l'accent sur trois principaux éléments : la prééminence de la parole sur tous les autres instruments de pouvoir ; le caractère de pleine publicité donnée aux manifestations les plus importantes de la vie sociale, autrement dit le développement des pratiques publiques ; la prépondérance du concept d'*isonomia* qui définit chacun comme semblable. Là encore, ces éléments *spirituels* propre au monde de la cité sont expliqués par des schèmes de causalité matérialistes, c'est-à-dire où les évolutions sociales des âges obscurs sont déterminantes. Voir *infra*, chapitre 5.

⁵⁸¹ Par exemple, au chapitre 6 des *Origines de la pensée grecque*, Vernant pense l'action des législateurs grecs comme résultat d'une profonde crise sociale ayant des causes économiques : « Mêlés aux luttes

relève des représentations. Ce nouvel « univers spirituel de la cité » devient d'une part un modèle avec lequel on peut penser le monde, non plus seulement le monde social, mais aussi le monde physique – c'est la question de la géométrisation de l'espace – et il se constitue d'autre part en règles du discours qui deviennent les règles de l'élaboration intellectuelle de la vérité⁵⁸². Si maintenant l'enquête se porte sur ce qui perdure, force est de constater, comme le fait justement Vernant, que la pensée rationalisée des Ioniens est d'une certaine façon héritière de la pensée religieuse plus ancienne. Et il ne s'agit pas seulement d'une continuité résiduelle ou marginale, puisque les termes utilisés par Vernant sont forts : « Dans ses traits fondamentaux et dans la ligne de son développement, la philosophie grecque se présente ainsi comme l'héritière de la religion hellénique »⁵⁸³. L'enquête ne fait donc pas de choix net, en matière d'accentuation, entre ce qui perdure et ce qui s'invente. Il y a de l'essentiel dans ce qui perdure et il y a aussi de l'essentiel dans ce qui s'invente. Comment les deux perspectives – celle de l'héritage et celle de l'invention – peuvent-elles tenir ensemble dans un schème d'intelligibilité intégré ? Nous avons déjà des éléments de réponse, mais il est nécessaire d'examiner la question plus en précision.

Un terme utilisé par Vernant nous met sur la voie, c'est celui de *cadre* : « La pensée physique des milésiens se meut donc dans le cadre des grandes oppositions établies par la pensée religieuse des Grecs »⁵⁸⁴. Ce terme, et cette formulation synthétique, nous font voir ce qui est en jeu dans l'articulation entre le stable et le nouveau. Si le nouveau est rendu intelligible soit par un schème de causalité somme toute relativement commun en histoire, soit par surgissement contingent d'expériences nouvelles ou par intention conscience d'un auteur⁵⁸⁵, la nouveauté n'est pas de l'ordre de l'invention pure et simple. Cette invention est contrainte par l'inertie du préexistant. Autrement dit, les deux faisceaux explicatifs – la stabilité des cadres mentaux et l'invention intellectuelle – sont également valorisés. Mais ils n'ont pas le même statut dans le schème

civiles, soucieux d'y mettre un terme par leur œuvre de législateurs, c'est en fonction d'une situation sociale de fait, dans le cadre d'une histoire marquée par un conflit de forces, un affrontement de groupes, que les Sages ont élaboré leur éthique et défini de façon positive les conditions permettant d'instaurer l'ordre dans le monde de la cité », *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁸² Nous ne faisons qu'évoquer ici des éléments. Nous reviendrons dans le détail sur *Les Origines de la pensée grecque* dans le chapitre 5.

⁵⁸³ Jean-Pierre Vernant, « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère », *art. cit.*, p. 100.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁸⁵ Nous l'avons vu, les « intentions de l'auteur » étaient un élément déterminant de l'explication du texte hésiodique. Voir supra, chapitre 3. Vernant revient en détail sur ce point en 1986 dans l'article en répondant aux réflexions de Victor Goldschmidt intitulé « Méthode structurale et mythe des races », *art. cit.*, p. 88.

d'intelligibilité, ou plutôt, ce sont leurs modes d'action respectifs dans le temps qui divergent. Si l'invention relève d'un schème de causalité où la charge explicative est donc portée par une logique causale, il en est autrement des éléments préexistants à l'invention. Ceux-ci agissent dans l'histoire comme force d'inertie. Mais ce faisant, ils ne déterminent pas au sens fort ce qui advient. Au contraire, ils délimitent le champ des possibles en tant que *cadres*. Aussi, le schème d'intelligibilité intégré fait voir deux ensembles de phénomènes : des inventions causées, et des cadres contraignants qui limitent l'invention. Mais tout autant qu'ils la limitent, ils la rendent possible en constituant au moment de l'invention ce stock de matériaux à partir desquels on invente. Aussi, le terme de contrainte n'est pas suffisant pour rendre compte du mode d'action historique de ces cadres, puisqu'ils sont à la fois contrainte et condition de possibilité. Nous saisissons-là toute la fécondité du modèle du bricolage car il s'agit d'un modèle productif : le stock n'empêche pas l'invention, il la rend possible. Par contre, à partir de ce stock, toutes les inventions ne sont pas possibles. Comme pour le cas des fonctions psychologiques rendues intelligibles par la suspension de la dualité entre le stable et l'instable, il faut ici suspendre l'aporie binaire entre la liberté et la contrainte pour comprendre ce schème d'intelligibilité. L'apparition de la philosophie ionienne n'est ni pure invention, ni pure reproduction, elle n'est ni liberté d'esprit se libérant de la pensée religieuse, ni reproduction contrainte dans un langage nouveau de cette pensée religieuse. Elle est une invention sous contrainte, une liberté contrainte.

On comprend dès lors pourquoi le choix de Vernant est d'articuler la perspective diachronique et la perspective synchronique. Si la diachronie fait voir en particulier les inventions d'une société, la synchronie fait voir les conditions de cette invention à un moment donné, une fois le temps artificiellement suspendu : c'est ce qui préexiste au seuil de l'invention, dans la société, dans ses représentations, définissant le possible et l'impossible. L'enjeu d'un tel questionnement explique l'importance, pour Vernant, de fonder une discipline nouvelle. Si l'on schématise, on peut dire qu'à l'histoire revient le rôle de rendre intelligible l'invention, le mouvement, l'instabilité inhérente aux sociétés humaines. À l'anthropologie revient le rôle de faire voir l'inertie propre à chaque société, pointant le cohérent, l'homogène, le structuré, qui délimite ce qui à un moment donné est possible ou impossible. L'histoire peut se contenter d'une logique causale, en intégrant cette causalité historique singulière dont Max Weber a revalorisé le sens, ou ces schèmes

de causalité matérialistes dont le paradigme labroussien est le fer de lance⁵⁸⁶. L'anthropologie structurale peut, quant à elle, faire voir la force de reproduction d'une société dans sur tous ses plans, de ses pratiques à ses représentations, en mettant à jour ses structures les plus fondamentales. Dans ce schéma, l'histoire se donne l'instable et le mouvant pour problème, l'anthropologie porte son regard sur le stable et le permanent. Or les enquêtes de Vernant, et la normativité épistémologique produite initialement par la psychologie historique et son concept de fonction psychologique, impliquent qu'aucune des deux disciplines ne soit à elle seule adéquate. Si les enquêtes de Vernant portent majoritairement sur des problèmes historiques, s'inscrivant ainsi dans le cadre épistémologique d'une pensée par cas, une étape importante consiste bien en l'élargissement des perspectives par l'utilisation d'une conceptualité permettant de sérier des phénomènes à un plus haut degré de généralité – celui de l'expérience grecque de la mémoire, par exemple, ou celui de la pensée religieuse. À l'inverse, si certaines enquêtes visent résolument cette généralité – l'enquête sur l'expérience de la spatialité en est la principale manifestation – elles ménagent toujours une ouverture pour le traitement historique. Nous verrons plus loin dans ce chapitre que Vernant tente de reformuler les exigences d'une science des mythes, suivant les enseignement de Lévi-Strauss, et qu'ici même, la question du mythe, non plus comme exemple appliqué d'un système de transformation, mais comme cas-obstacle relevant d'une histoire particulière, est énoncée avec force. Se joue donc ici l'articulation entre synchronie et diachronie et, du point de vue épistémologique entre outils synthétiques et pensée par cas qui se résout dans l'élaboration d'un schème d'intelligibilité intégré⁵⁸⁷.

⁵⁸⁶ Il y a déjà, dans le paradigme labroussien, une façon d'envisager la contrainte et tout ce qui fait la force de reproduction d'une société. Car Vernant n'est certes pas le premier à envisager ce que Raymond Aron a appelé la causalité sociologique : la réduction d'un phénomène à sa cause la plus récurrente. Il s'agit là, très largement, du projet énoncé par François Simiand inspiré par Durkheim, et repris par l'histoire économique et sociale des premières *Annales*. Voir Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : Essai sur les limites de l'objectivité historique*, op. cit. ; François Simiand, « Méthode historique et science sociale », *Revue de synthèse historique*, Paris, tome VI, 1903, pp. 1-22 et pp. 129-157 ; Jacques Revel, « Histoire et sciences sociales : les paradigmes des *Annales* », art. cit. ; Jacques Revel, « les sciences historiques », in Jean-Michel Berthelot, *Epistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, 2001, pp. 21-76.

⁵⁸⁷ Si nous parlons de « schème d'intelligibilité intégré », c'est justement pour marquer le fait que l'intelligibilité produite intègre en réalité les deux intelligibilités que nous tentons de circonscrire. Par la suite, nous parlerons tantôt du « schème d'intelligibilité intégré », tantôt du « schème du bricolage ». Le second terme est synonyme, mais insiste surtout, pour des raisons de clarté et comme rappel, sur la mécanique de l'invention qu'est le bricolage.

c. La catégorie du possible

Revenons un temps sur la part de synchronie qu'engage ce schème d'intelligibilité intégré. Nous avons vu que la part du stable dans ce schème était pensée comme un ensemble, traditionnel et hérité, constitué à un moment donné d'un stock d'habitudes sociales et mentales, qu'il s'agisse de représentations, d'institutions, de valeurs ou de pratiques⁵⁸⁸. Dans le registre des représentations qui est invoqué le plus souvent, ce qui reste stable sont des formes symboliques – Hestia, *Mnémosunè*, les figures héroïques, etc. Dans le cas de l'apparition de la pensée ionienne, il s'agit de choses plus générales pouvant néanmoins être particularisées : les cadres de la pensée religieuse. Dans tous les cas, des éléments significatifs sont repris dans l'invention qui fait l'objet du problème. Ces éléments sont hérités du passé et constituent en ce sens un ensemble stable transmis par la tradition aux hommes qui inventent. Dès lors que ces éléments s'intègrent dans le schème d'intelligibilité général qui articule l'invention et la tradition héritée, leur statut logique se précise à travers leur mode d'action. Nous l'avons dit : ils agissent comme éléments constitutifs d'un stock de représentations à partir desquels l'inventeur bricole des solutions nouvelles aux problèmes que l'histoire impose. Le modèle du bricolage, transformé en schème historique, nous force à ne pas penser ce mode d'action dans le temps avec la catégorie de la causalité. Si ces éléments de tradition agissent comme des causes produisant des effets, envisageant la relation causale dans un sens linéaire, alors le schème d'intelligibilité tendrait vers la reproduction dans l'histoire. Nous avons vu que ce n'était pas le cas car les enquêtes de Vernant portent de façon significative sur les inventions.

Pour rendre ce fait plus explicite, nous avons évoqué la catégorie du possible qui définit, s'appliquant à la tradition, la définit comme force de délimitation, c'est-à-dire comme cadre qui ouvre un espace d'invention possible. Or on trouve non loin de là, dans les sciences sociales, une théorie qui met en avant cette catégorie du possible, nous

⁵⁸⁸ Dans les enquêtes sur la tragédie, la part du stable est portée en partie par le concept de *contexte mental* qui cependant désigne dans son ensemble un processus. Il n'y a là aucune contradiction dès lors qu'on envisage deux dimensions temporelles : le contexte mental est préexistant, au moment où s'invente la tragédie, et il se transforme ensuite dans son rapport dialectique avec la tragédie elle-même. Par ailleurs, nous l'avons dit, la part du stable est aussi portée, avec les mêmes réserves que nous venons de signaler, par la pensée tragique elle-même, qui manifeste une cohérence métastable dans l'articulation entre les plans esthétique, social et psychologique. Voir supra, dans le présent chapitre.

voulons parler du possibilisme qui sert à Lucien Febvre pour caractériser la géographie humaine de Paul Vidal de la Blache⁵⁸⁹.

Le terme de *possibilisme* est en effet inventé par Febvre pour opposer la géographie humaine de Vidal de la Blache au déterminisme géographique du point de vue épistémologique. Dans cette perspective, il s'agit pour Febvre de débouter l'idée qu'une société est déterminée par son milieu géographique, et donc que, toutes choses égales par ailleurs, deux milieux géographiques identiques produisent deux sociétés identiques. Or un même milieu géographique peut voir apparaître des sociétés très différentes. Pour autant, il importe de ne pas nier l'influence de ce milieu. Ni contingence, ni déterminisme, le milieu géographique est alors pensé comme un ensemble de condition de possibilités qui ouvre une série d'options diverses pour les sociétés humaines. Et il n'est pas anodin que Febvre utilise la notion de cadre pour présenter cette idée :

*« Cadres régionaux, au sens large du mot, soit. Mais, dans l'ensemble de conditions physiques qu'ils représentent, ne voyons que des possibilités d'action. Et, ajoutons-le tout de suite, pour prévenir une objection qui se présente d'elle-même : ces possibilités d'action ne constituent pas une sorte de système lié : elles ne représentent pas dans chaque région un tout indissociable : si elles sont saisissables, elles ne sont pas saisies par les hommes toutes à la fois, avec la même force et dans le même temps : autrement, à quoi tendrait le procès que nous prétendons instituer contre le déterminisme ? Et, sous une autre forme, la valeur déterminante des régions géographiques n'apparaîtrait-elle point comme très réelle ? – En fait, dans ce domaine comme ailleurs, la vieille formule leibnizienne est utile à retenir – que tous les possibles ne sont pas compossibles. »*⁵⁹⁰

L'enjeu consiste à construire une catégorie logique qui permette de penser le rapport de l'homme à son milieu autrement que comme rapport de nécessité. Un milieu donné ne détermine pas, il rend possible plusieurs options. À l'inverse, un milieu n'est pas une donnée sans intérêt, il agit et influe à sa manière sur les sociétés. Entre l'insignifiance et la détermination, c'est la catégorie du possible ou de la condition de possibilité qui doit faire son office dans la compréhension du phénomène. Un milieu donné détermine l'espace des possibles : il contraint en excluant ce qui relève de l'impossible, il rend faisable et pensable ce qu'il inclue comme possibilités.

⁵⁸⁹ Lucien Febvre, *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, op. cit.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 218.

Si Vernant n'utilise pas la terminologie proposée par Febvre, il nous semble qu'elle permet malgré tout de rendre intelligible les enjeux de ses enquêtes et les solutions qu'il apporte. Appliquons cette catégorie du possible au schème intégré qu'il construit pour penser le devenir historique. Pour cela, nous pouvons transposer cette catégorie depuis le milieu géographique vers le milieu humain où vivent les Grecs et qui constitue les cadres hérités de leur expérience. Cela revient à penser le passé des Grecs de la même façon que Febvre pense le milieu géographique des sociétés. Un milieu est, à un moment donné, un ensemble de conditions d'existence préexistantes, mais dès lors que les humains habitent ce milieu, c'est-à-dire se l'approprient, ils lui font subir une série d'inflexions. La sélection de certains éléments est une première inflexion possible, la transformation de la fonction d'un élément en est une autre. Entre l'homme et son milieu, qu'il s'agisse du milieu géographique ou du milieu social et culturel, s'instaure un rapport dialectique⁵⁹¹ qui, dans le premier sens, est pensé grâce à la catégorie de condition de possibilité.

Pour penser l'action du passé dans le présent, deux solutions sont écartées par Vernant dans l'enquête sur la tragédie⁵⁹². Il y a d'abord le concept d'origine. Comme le rappelle Marc Bloch, le concept d'origine représente un piège important, car la charge explicative de l'origine repose sur un certain nombre de postulats métaphysiques devenus obsolètes. Si l'on invoque l'origine pour expliquer un phénomène, cette invocation monopolise l'explication en postulant une identité et une finalité entre l'origine et le phénomène ultérieur. L'autre solution est la recherche des antécédents. Elle est aussi écartée par Vernant car elle aboutit à passer sous silence l'invention à l'œuvre dans la tragédie. Dans le premier cas, le phénomène en question n'est que l'actualisation d'une origine qui contient toute sa signification, dans le second cas, le phénomène n'est que l'effet de causes plus anciennes qui contiennent aussi l'essentiel de sa signification. Il nous semble que ce qui se joue là est bien la façon dont on pense l'action du passé dans le

⁵⁹¹ Ces considérations sont aussi largement abordées par Georges Canguilhem qui analyse historiquement le concept de « milieu » en biologie, c'est-à-dire dans un sens écologique, où l'être agissant est un vivant au sens large. Il s'agit d'une conférence prononcée en 1947 au Collège philosophique. Georges Canguilhem, « Le vivant et son milieu », *art. cit.*, pp. 165-197.

⁵⁹² Nous renvoyons le lecteur au début de ce chapitre où nous avons analysé la réfutation de ces deux solutions par Vernant. L'explication par les antécédents est aussi écartée dans l'enquête sur le mythe des races. Vernant écarte l'explication de la présence des héros dans le cycle des métaux proposée par Victor Goldschmidt qu'il qualifie d'explication par les antécédents. Il précise que son problème n'est pas de référer le mythe hésiodique à des antécédents, mais de comprendre le geste d'invention particulier qui s'y joue. Si l'on insiste sur les antécédents, on fait d'Hésiode un répétiteur d'une tradition, non pas un inventeur.

présent, et notre hypothèse concerne l'armature logique des deux solutions anciennes : dans les deux cas, la logique à l'œuvre est causale. L'origine contenant la vérité du phénomène, son essence, détermine le phénomène du point de vue causal et du point de vue téléologique suivant la tradition de l'hylémorphisme aristotélicien. La référence aux antécédents est elle-aussi construite sur la catégorie de la causalité, selon diverses modalités : il peut s'agir d'un antécédent singulier ou, en histoire sociale, si le phénomène est de nature reproductible, de l'antécédent récurrent qui permet une objectivation des causes à un degré plus haut de généralité⁵⁹³. Or, la catégorie de la causalité, utilisée du point de vue explicatif, engage un certain réductionnisme car elle tend à monopoliser l'explication, si bien que cette-dernière est toujours trouvée en-dehors du phénomène à expliquer. C'est ce qu'exprime Vernant lorsqu'il rappelle à plusieurs reprises que l'essentiel est dans l'invention :

« Il resterait à comprendre l'essentiel : les innovations que la tragédie attique a apportées et qui font d'elle, sur le plus de l'art, des institutions sociales, de la psychologie humaine, une invention. »⁵⁹⁴

Pour rendre compte d'une invention, les anciennes solutions imposent alors une alternative dont les deux options sont tout autant insatisfaisantes pour Vernant⁵⁹⁵. Soit on considère le phénomène en propre et alors il est comme isolé du contexte et du passé, et on se trouve en face d'un pur apax. Il est alors proprement inexplicable autrement que par une analyse en forme de paraphrase tautologique ou de description infinie⁵⁹⁶ ; soit on considère le passé du phénomène comme étant déterminant, et on réduit le phénomène comme l'effet est réduit à sa cause et où le rapport entre les deux est immédiat et de contact⁵⁹⁷.

⁵⁹³ La pluralité des causalités en sciences sociales a bien été étudiée par Raymond Aron qui insiste sur la distinction entre une causalité singulière dont Max Weber s'est fait le théoricien, et une causalité sociologique qui relève du modèle nomologique où la cause pertinente est la cause récurrente. Voir Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : Essai sur les limites de l'objectivité historique*, op. cit., 1938.

⁵⁹⁴ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce », art. cit., p. 13.

⁵⁹⁵ Nous ne considérons par l'hylémorphisme aristotélicien comme une ancienne solution au problème de l'invention, parce que si ce schème est une représentation du temps et de son déroulement, il n'y a justement pas d'invention ou surgissement du nouveau. Il n'y a que la répétition ou le déploiement progressif d'une forme initiale dans la matière. Sur le schème hylémorphique, voir Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de formes et d'informations*, op. cit.

⁵⁹⁶ Le paradigme en est l'*Aleph*, qui, chez Jorge Luis Borges, fournit la matière d'une nouvelle fantastique et philosophique déroutante et infinie. Jorge Luis Borges, *L'Aleph* [1949], Paris, Gallimard, 1977.

⁵⁹⁷ La version « scientifique » d'une telle causalité historique est énoncée par les historiens de l'École méthodique, à la fin du XIXe siècle. Dans l'*Introduction aux études historiques*, Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos expliquent que l'histoire est déterministe dans sa méthode, en ce sens qu'elle met en

La solution construite par Vernant se fonde sur un déplacement de l'explication par l'antécédent. Celui-ci ne se construit plus sur la catégorie d'une causalité immédiate, de contact, ni même sur celle d'une causalité singulière ou sociologique. Elle se construit sur la catégorie de condition de possibilité. La référence du phénomène, ou de certains de ses aspects, au passé n'est pas une référence de l'effet à sa cause, mais une référence d'une singularité à ses conditions d'existence, à ce qui rend possible son apparition. Tout se joue donc lorsque l'on passe du registre de la cause au registre de la condition de possibilité, car le geste n'est plus dès lors un geste de réduction. Le passé devient ouverture sur plusieurs développements possibles, en fonction d'une diversité accrue de paramètres. Le modèle en est la potentialité, comme l'exprime clairement Lucien Febvre :

« [...] si [les possibilités d'action] sont saisissables, elles ne sont pas saisies par les hommes toutes à la fois, avec la même force et dans le même temps. »⁵⁹⁸

Les possibilités d'action sont préexistantes, elles sont là, disponibles, mais cela ne veut pas dire qu'elles sont nécessairement réalisées, ni qu'elles sont univoques. En définissant ce qui est possible et impossible, l'objectivation de ce qui préexiste à l'invention ne monopolise plus l'explication. Elle y participe mais tout n'est pas dit. Le phénomène qui fait l'objet du problème est en partie objectivé non plus comme effet du passé, mais comme une option possible ouverte par ce passé – où d'autres options sont théoriquement envisagées.

Il reste à comprendre pourquoi c'est cette option qui est inventée et pas une autre. Ici vient s'ajouter le second geste explicatif, celui du geste d'invention qui fait voir la nouveauté et qui peut être expliqué par des séries de causalités fines et aux statuts logiques divers. Ce second geste implique un certain pragmatisme méthodologique. Il peut s'agir d'un schème de causalité matérialiste, notamment pour les enquêtes où l'apparition de la cité démocratique est un élément essentiel, ou d'une causalité singulière, comme dans le cas de la mise en lumière des intentions de l'auteur, mettant en avant un projet individuel singulier ayant des motifs psychologiques propres, eux-mêmes

place un déterminisme chronologique où les faits sont mis en série suivant des rapports de cause à effet immédiats, par contact, mais que ce déterminisme ne relève pas de la référence à une loi. Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* [1898], Paris, Editions Kimé, 1992. Voir aussi Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, *Les Courants historiques en France, XIXe-XXe siècles*, op. cit. Sur la question du déterminisme en histoire à la fin du XIXe siècle et dans l'entre-deux-guerres, voir, Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, op. cit.

⁵⁹⁸ Lucien Febvre, *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, op. cit., p. 218.

redevables ou non de critères collectifs. Dans le premier cas, c'est la société qui agit aveuglément sans que les hommes en aient conscience – selon la formule de Marx ; tandis que dans le second cas ce sont des hommes qui agissent en finalisant leurs inventions sous la forme de projets. Le premier cas induit une absence de finalité, puisque c'est le mouvement historique propre des sociétés qui agit, et qui est objectivé d'un point de vue sociologique ; le second cas induit une finalité spécifique, celle d'hommes qui inventent des œuvres pour résoudre les problèmes qui sont les leurs. Dans les deux cas cependant, les innovations sont des options rendues possibles par ce qui existe déjà, par ce qui est à disposition et qui détermine non pas ce qui advient selon une nécessité causale, mais ce qui est « saisissable », et dont la combinatoire est largement indéfinie.

Le mouvement propre des sociétés humaines que met en scène Vernant relève donc de cette double intelligibilité. Et il est remarquable qu'il puisse intégrer plusieurs registres de l'action : le registre de l'action humaine par la mise en scène des intentions, le registre de l'action des sociétés par la mise en scène des innovations sociales, le registre de la sédimentation du passé qui délimite des possibilités. Cette ouverture du schème, exprimant le pragmatisme épistémologique et méthodologique de Vernant, garantit selon nous sa malléabilité, donc la grande extension de son utilisation. En outre, il ménage la possibilité théorique de comprendre l'homme agissant dans l'histoire, ce qui, dans le projet de reformulation d'un nouvel humanisme, est une chose non négligeable⁵⁹⁹.

Plusieurs remarques doivent être faites avant de conclure ce point. Ce schème induit une conséquence forte : entre les deux lignes explicatives – causale et possibiliste – il n'y a pas de finalité. C'est-à-dire que l'ensemble constituant des conditions de possibilité n'apparaît comme tel que rétrospectivement, qu'au regard des possibilités effectivement réalisées. Si l'on inverse la trajectoire explicative et que l'on se positionne dans le passé – au seuil du moment tragique, par exemple –, sans avoir le phénomène à expliquer comme critère sélectif, l'ensemble des potentialités est indéterminé et donc imprévisible. Autrement dit, ce n'est qu'au regard du phénomène ultérieur à expliquer que

⁵⁹⁹ Sur la fondation d'un nouvel humanisme par Vernant, à la suite de Gernet, voir *infra*, chapitre 7. Gardons pour le moment à l'esprit que l'homme agissant est un thème cher et récurrent dans la pensée de Vernant. C'est d'ailleurs un des enjeux de son intérêt pour les « intentions de l'auteur », autant que pour le dépassement de l'aporie binaire entre la liberté et la contrainte. On pourrait interpréter par cette valorisation de l'action humaine la volonté de Vernant de ne pas écraser l'événement et la singularité historique par l'arsenal du structuralisme. Cette interprétation n'est guère exclue. Nous reviendrons aussi plus en détail sur ce point dans le chapitre 7.

son propre passé apparaît comme ensemble de possibilités – si ce n’est comme détermination. Par exemple, ce n’est que parce que le masque est utilisé dans la tragédie que les usages anciens du masque rituel prennent la forme de conditions de possibilité pour les inventions ultérieures. Rien dans l’analyse du masque rituel ne permet d’anticiper sur ce qu’il va devenir dans la tragédie. Sorti de son contexte initial, le masque peut acquérir en théorie une infinité de fonctions. Cette imprévisibilité inhérente aux processus historiques permet d’intégrer la contingence dans l’explication, chère à Meyerson à la suite de Marcel Mauss⁶⁰⁰, sans pour autant que celle-ci exclue des généralisations.

Une autre conséquence de l’usage de ce schème intégré est qu’il impose de briser et de repenser le concept de contexte. C’est précisément ce qu’a entrepris Vernant dans « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », comme nous l’avons vu. Le contexte, selon l’usage intuitif qui en est fait, devient un faux concept, qui ne permet pas de penser le phénomène suivant la double intelligibilité envisagée. C’est un terme trop englobant, trop fixiste, qui doit être déconstruit. Le concept de contexte, s’il est utilisé par Vernant dans le schème intégré, pointe deux choses. Il pointe le déjà-là, ce qui préexiste et qui rend possible la communication entre la tragédie et les spectateurs. En ce sens, il désigne l’ensemble des conditions de possibilités, comme par exemple le vocabulaire et les thèmes des légendes héroïques, et les nouvelles valeurs morales du monde de la cité⁶⁰¹. Il pointe en même temps ce qui est inventé par la tragédie qui transforme les éléments de ce contexte en les mettant en question⁶⁰². S’il n’est pas proprement écarté par Vernant, le concept de contexte devient dès lors un concept dynamique : c’est l’ensemble métastable qui se transforme minutieusement par le travail propre de la tragédie. Ce mouvement intime du contexte est la conséquence de cette double intelligibilité entre des conditions de possibilités – nous parlons la même langue, nous avons des références communes et nous nous comprenons – et des inventions, ce que vous savez, mon œuvre le met en question, l’informe progressivement sous un nouveau rapport.

Cela induit un usage méthodologique nouveau du contexte. Cet usage est défini

⁶⁰⁰ Voir supra, chapitre 2.

⁶⁰¹ « Mais ce texte ne peut être pleinement compris que compte tenu d’un contexte. C’est en fonction de ce contexte que la communication s’établit entre l’auteur et son public du Ve siècle », Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *art. cit.*, p. 22.

⁶⁰² « Or il n’est pas d’univers spirituel existant en soi, en dehors des diverses pratiques que l’homme déploie et renouvelle incessamment dans le champ de la vie sociale et de la création culturelle. Chaque type d’institution, chaque catégorie d’œuvre possède son propre univers spirituel qu’il lui a fallu élaborer pour se constituer en discipline autonome, en activité spécialisée, correspondant à un domaine particulier de l’expérience humaine », *Ibid.*, p. 22.

par Vernant comme « démarche alternée de détour et de retour » qui, seule, permet de comprendre le contexte, non pas comme ensemble fixe et déterminant, mais comme ensemble mental subissant les boucles de rétroaction induites par les inventions qu'il rend possible :

*« Plus encore qu'un contexte, il constitue un sous-texte qu'une lecture savante doit déchiffrer dans l'épaisseur même de l'œuvre par un double mouvement, une démarche alternée de détour et de retour. »*⁶⁰³

Le contexte est donc « à déchiffrer ». Il n'est pas un acquis auquel on réfère de façon unilatérale le phénomène à expliquer. A l'inverse, il peut constituer, dès lors qu'il est envisagé comme une coupe dans le temps, donc de façon synchronique, un ensemble permettant de sélectionner divers interprétations possibles. C'est ce que nous avons pu mettre en évidence par exemple dans l'enquête intitulée « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs »⁶⁰⁴ lorsque Vernant procédait à la discrimination des hypothèses expliquant l'absence d'une science expérimentale en Grèce. Son raisonnement consistait à démontrer l'impossibilité du développement d'une science expérimentale alors même que des conditions historiques analogues à celles de l'époque moderne étaient observées. Le problème résidait bien dans la catégorie de la causalité qui postulait que si des éléments contextuels analogues à ceux de l'époque moderne étaient présents, alors la science expérimentale aurait dû apparaître. Il n'en fut rien car ces éléments contextuels représentaient au mieux des possibilités saisissables, mais non pas saisies, et au pire des impossibilités historiques.

Nous possédons maintenant une vue claire et approfondie du schème d'intelligibilité intégré, ou schème du bricolage. Il nous est apparu comme central dans la pensée de Vernant, par sa fréquence, par sa plasticité permettant de conserver le pragmatisme épistémologique et méthodologique qui caractérise cette pensée par cas. Ces aspects permettent d'éclairer le projet de fondation d'une anthropologie historique : ce projet répond à l'inadéquation des disciplines contemporaines – l'histoire et l'anthropologie structurale au premier chef – à l'égard des problèmes scientifiques et philosophiques qui occupent l'helléniste⁶⁰⁵.

⁶⁰³ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *art. cit.*, p. 23.

⁶⁰⁴ Jean-Pierre Vernant, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », *art. cit.* Voir supra, chapitre 1.

⁶⁰⁵ Nous verrons par la suite en quoi la nouvelle discipline construite par Vernant répond aussi à des enjeux

3. Fonder une nouvelle discipline

Afin de bien saisir le rapport qu'entretient l'anthropologie historique de Vernant avec les deux disciplines que sont l'histoire et l'anthropologie structurale, nous pouvons nous pencher sur deux comptes rendus qu'il fait d'enquêtes de ses proches collaborateurs hellénistes. Le premier est le compte rendu du livre *Clisthène l'Athénien* de Pierre Vidal-Naquet et Pierre Lévêque⁶⁰⁶. Le second est l'introduction du livre de Marcel Détienné, *Les Jardins d'Adonis*, publié en 1972⁶⁰⁷. Dans ces deux textes, outre les présentations élogieuses qu'il fait, il en profite pour marquer la distance de méthode, d'un côté avec l'enquête historique, de l'autre avec l'enquête structurale. Cette double confrontation va nous permettre d'une part de préciser les positions théoriques de Vernant comme fondateur de discipline, d'autre part de confirmer notre hypothèse du schème d'intelligibilité intégré.

a. Vernant et « la trame des faits historiques »

Plusieurs types de données peuvent être tirés du compte rendu « Espace et organisation politique en Grèce ancienne ». Il y a tout d'abord les thèses du livre sur Clisthène, que Vernant commente et qui manifestent de façon générale la proximité des résultats avec ses propres enquêtes sur l'apparition de la cité, en particulier dans son rapport avec les représentations de l'espace. Nous reviendrons plus en détails sur ces enquêtes⁶⁰⁸, par conséquent nous n'insisterons pas outre mesure sur ce point dans ce chapitre. Plus importantes pour nous sont les données d'ordre méthodologique.

Tout d'abord, Vernant rappelle et qualifie le problème dont il est question dans l'enquête des deux historiens : la tâche principale est de « comprendre la révolution

philosophiques contemporains. Voir infra, chapitres 5, 6 et 7.

⁶⁰⁶ Pierre Lévêque, Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, op. cit., 1964. Jean-Pierre Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 238-260.

⁶⁰⁷ Marcel Détienné, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèces*, op. cit., 1972. L'introduction de Jean-Pierre Vernant s'intitule « Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 141-176.

⁶⁰⁸ Voir infra, chapitres 5 et 6.

clithénienne »⁶⁰⁹. Or, cette formulation étant encore trop sous-déterminée, il ajoute :

*« Les auteurs ont été conduits à élargir le cadre de l'enquête et à situer les témoignages dont ils disposaient dans un contexte historique aux dimensions étendues et multiples. Leur étude a finalement pour objet la polis grecque des dernières années du VI^e siècle, avec les transformations qui s'opèrent en elle à divers niveaux. »*⁶¹⁰

Cette première remarque de Vernant met l'accent sur les transformations, c'est-à-dire sur les changements qu'ont connus les Grecs dans les domaines politique et institutionnel. Une seconde remarque ajoutée par Vernant précise la nature des changements dont il est question. Outre les évolutions, ou révolutions, institutionnelles de la cité et de la pensée politique, le phénomène dont il est question et qui fait problème est plus ample :

*« Une mutation qui touche ainsi au cadre de la vie en société et qui oriente les activités humaines jugées les plus importantes, engage évidemment l'homme tout entier. Les auteurs l'ont bien compris qui se sont surtout attachés à marquer les aspects mentaux d'une réforme où ils voient un acte à la fois politique et intellectuel. »*⁶¹¹

Cette présentation du problème et du vocabulaire par Vernant a pour but d'inscrire l'enquête de Vidal-Naquet et Lévêque dans la continuité d'autres enquêtes portant sur le problème de l'émergence de la *polis*. Cette continuité se manifeste dans l'idée d'une évolution des représentations et, plus profondément, des « cadres de l'expérience »⁶¹². Les enquêtes plus anciennes mentionnées sont celles de Gernet⁶¹³ et de Glotz⁶¹⁴. Elles apportent la thèse générale d'une solidarité entre les transformations des représentations de l'espace et les inventions politiques de la cité grecque au VI^e siècle. Cette thèse est aussi reprise par Vernant lui-même dans *Les Origines de la pensée grecque*⁶¹⁵.

⁶⁰⁹ Jean-Pierre Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 238.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 238.

⁶¹¹ *Ibid.*, pp. 239-240.

⁶¹² *Ibid.*, p. 240.

⁶¹³ Louis Gernet, « Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne : le Foyer commun », *art. cit.*

⁶¹⁴ Gustav Glotz, *Histoires grecques*, Paris, PUF, 1948.

⁶¹⁵ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.* « Nous avons-nous-mêmes tenté de mettre en relation le caractère géométrique de la cosmologie et de la science hellènes – contrastant avec le caractère arithmétique de la pensée scientifique de l'Orient – avec l'organisation par la cité d'un espace politique homogène, où le centre seul a valeur privilégiée, précisément parce que, dans leur rapport avec lui, toutes les positions diverses qu'occupent les citoyens apparaissent symétriques et réversibles », Jean-Pierre

Mais si ces éléments centraux dans l'enquête de Lévêque et Vidal-Naquet traduisent des convergences avec les thèses de Vernant, de Glotz et de Gernet, une différence de méthode est soulignée. Vernant qualifie comme suit l'enquête des deux historiens :

*« Les auteurs reprennent l'enquête avec les exigences d'historiens soucieux de n'admettre l'existence d'un lien entre deux faits de civilisation que dans la mesure où les documents permettent de saisir leur point d'attache dans la succession du concret historique. »*⁶¹⁶

Et plus précisément, la difficulté est méthodologique autant que conceptuelle. Elle est de l'ordre de la normativité épistémologique, puisqu'une exigence supplémentaire de preuves s'impose : comment, une fois soulignée la concordance entre les phénomènes, prouver les influences concrètes et les passages entre eux ? C'est sur ce point que les méthodes d'analyse de Vernant et des deux historiens divergent.

Vernant rappelle qu'une fois le problème précisé et les hypothèses engagées⁶¹⁷, deux sous-problèmes surgissent :

*« Quels sont, dans le domaine social, les facteurs qui ont pu jouer un rôle déterminant dans ces transformations ? Dans quelle mesure peut-on, en second lieu, établir un lien entre le nouvel idéal politique d'isonomia, impliquant une vision géométrique de la cité, et d'autres créations du génie grec dans des secteurs différents de la culture ? »*⁶¹⁸

Il semble que la différence méthodologique majeure réside dans le traitement de ce second problème. Si le premier problème engage l'histoire économique et sociale d'Athènes, le second impose des difficultés spécifiques dès lors que la normativité épistémologique impose de reconstituer le fil du concret historique. Sur ce point, Vernant rappelle sa propre méthode, qu'il qualifie d'« analyse socio-psychologique »⁶¹⁹, et qui relève d'une normativité épistémologique différente :

« Dans notre essai sur Les Origines de la pensée grecque nous avons souligné la

Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 240.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 240.

⁶¹⁷ Les hypothèses sont les suivantes : « La cohérence des réformes clisthéniennes, maintes fois notée par les historiens sur le plan des institutions, n'apparaît donc pas moins frappante au niveau des structures mentales. La mutation politique est le signe d'un changement dans l'univers intellectuel », *Ibid.*, p. 244.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 244.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 247.

concordance frappante entre deux modèles : le modèle cosmologique qui règle l'ordonnance de l'univers physique chez les premiers philosophes d'Ionie [...] ; le modèle politique qui préside à l'organisation de la cité et qui trouve dans la politeia clisthénienne son expression achevée. Dans les deux cas nous avons constaté une même orientation géométrique, un schéma spatial analogue, où le centre et la circularité se trouvent valorisés en tant qu'ils fondent, entre les divers éléments aux prises dans le cosmos naturel et humain, des relations de caractère symétrique, réversible, égalitaire. Cette analogie de structure était confirmée par l'emploi, dans la pensée physique et politique, du même vocabulaire, le recours à un même outillage conceptuel. Notre analyse était structurale ; elle comparait des modèles [...]. »⁶²⁰

Une fois sa méthode rappelée, Vernant insiste sur le fait qu'elle est insuffisante pour « satisfaire des historiens soucieux de mieux cerner, dans la trame des faits historiques, le cheminement effectif des influences »⁶²¹, notamment du fait que les modèles analysés par Vernant sont distants historiquement et géographiquement. Nous avons donc là un point important, souligné par Vernant lui-même, pour caractériser la différence entre une analyse structurale et une analyse historique : alors que l'analyse structurale raisonne et conclut uniquement à partir d'analogies de structures, de comparaison interne entre modèles ressemblants, l'analyse historique ne peut conclure qu'une fois que le lien effectif entre les modèles est avéré.

Cet aspect de différenciation – qui n'est pas pour autant un rapport d'exclusion – est à mettre en relation avec les considérations plus tardives de Vidal-Naquet à propos de Claude Lévi-Strauss dans son article « Le cru, l'enfant grec et le cuit »⁶²². Dans cet article, Vidal-Naquet se fait épistémologue et discute de la pertinence pour l'analyse historique des techniques de comparaison mises en jeu par l'analyse structurale. La question relève, dans un premier temps, du couple universel/singulier, dont nous avons vu qu'il distinguait les finalités épistémologiques de l'histoire, science du singulier, et de l'anthropologie structurale, science nomologique. Mais derrière ce couple, Vidal-Naquet met à jour un autre couple, qui le recouvre et l'ouvre en même temps sur des problèmes théoriques plus spécifiques : le couple synchronie/diachronie. Ces deux couples constituent les entrées par lesquelles la possibilité d'un usage historique des techniques et concepts de

⁶²⁰ Jean-Pierre Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 246.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 247.

⁶²² Pierre Vidal-Naquet, « Le cru, l'enfant grec et le cuit », in Jacques Le Goff, Pierre Nora, *Faire de l'Histoire*, t. III, *op. cit.*, pp. 137-168. Repris dans *Le Chasseur noir* [1981], Paris, La Découverte, 2005, pp. 177-207.

l'anthropologie structurale est questionnée.

« Bien loin de faciliter le choix de l'historien, la recherche la plus moderne ne fait que le rendre plus douloureux, car tout historien sait aujourd'hui que l'objet de ses recherches n'est à proprement parler ni l'unique, ni l'universel (même si l'universalisme de l'« esprit humain » a remplacé l'universalisme empirique de Frazer) ; tout historien sait que la vérité sur l'histoire d'un village breton ne se trouvera jamais dans l'histoire du seul village breton, mais que les diverses métahistoires qui se proposent à lui, du marxisme plus ou moins rénové à la psychanalyse, de la philosophie de la courbe des prix à celle de la logique universelle, ne le dispenseront jamais de revenir à son village.

L'anthropologie structurale est une de ces métahistoire, [...] privilégiant d'après le modèle de la linguistique saussurienne le synchronique sur le diachronique, elle constitue le défi le plus total qui ait jamais été lancé à une recherche pour laquelle le temps apparaissait comme ce en dehors de quoi il n'y avait pas à regarder. [...] Il ne suffit pas d'affirmer et de prouver, comme tente de le faire, non sans succès, le structuralisme, que l'« esprit humain » est un opérateur logique universel pour apporter à l'historien la sécurité qu'il a perdue [...]. »⁶²³

Derrière ce double rapport universel/singulier et synchronie/diachronie, c'est méthodologiquement la question de l'usage des catégories que Vidal-Naquet pose. Si l'usage de modèles et de comparaisons en fonction d'ensembles variables et définis abstraitement relève d'une science mettant l'accent sur l'universalité – particulièrement de l'« esprit humain » – et sur la synchronie, qui permet, outre une définition stable de l'objet étudié, de comparer des sociétés éloignées dans l'espace et le temps, l'histoire ne peut guère user sans précaution de telles techniques. Bien que son objet soit une singularité irréductible, l'histoire peut certes user de concepts plus généraux, « puisque l'accident individuel est proprement incompréhensible s'il n'est pas mis en série »⁶²⁴. Néanmoins, ces concepts ne peuvent pas avoir la même stabilité que dans leurs disciplines d'origine :

« Reste que l'historien est condamné à définir à tout moment ses ensembles, et l'ensemble de ses ensembles, que ses définitions sont toujours provisoires [...], qu'il est fatalement obligé de se tenir à la fois sur l'axe spatial et sur l'axe temporel, que,

⁶²³ Pierre Vidal-Naquet, « Le cru, l'enfant grec et le cuit », *art. cit.*, p. 185.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 186.

*s'il adopte provisoirement des catégories « universelles » comme le cru ou le cuit, c'est toujours pour les mettre en mouvement. »*⁶²⁵

En conclusion, la position de Vidal-Naquet, en 1964 comme en 1974, est que l'historien ne peut pas se satisfaire de ce que Vernant appelle l'analogie de structure pour fonder ses conclusions d'enquête. C'est l'usage même des concepts qui ne peut être du même ordre dans l'anthropologie structurale et dans l'histoire, car l'histoire ne peut établir ses preuves uniquement à partir d'une analogie entre abstractions. Toute abstraction en histoire aboutit à ce « tourisme supérieur »⁶²⁶ qui ne voit plus la réalité historique, mais uniquement le cheminement abstrait des modèles mis en rapports. Reconstituer la trame diachronique, la « trame des faits historiques », le « cheminement effectif des influences », constitue donc, pour Vidal-Naquet plus que pour Vernant, une exigence qui fonctionne comme condition *sine qua non* d'élaboration de la preuve en histoire, qui sert à la fois à prouver les thèses et à rendre mobile les concepts.

Nous possédons donc, grâce au compte rendu de Vernant sur *Clisthène l'Athénien*, une indication forte quant à la différence épistémologique qui existe et perdure entre les deux hellénistes. Cette différence est nettement relevée par Vernant, ce qui laisse penser qu'il attache une grande importance au fait de qualifier ses propres enquêtes (ou certaines d'entre elles) comme n'étant pas *stricto sensu* historiques, mais, selon le terme qu'il emploie ici, socio-psychologiques. Suivant l'argumentaire que propose Vidal-Naquet en 1974, et qui fait écho à celui de Vernant en 1964 au sujet de *Clisthène l'Athénien*, c'est l'usage des catégories et des modèles qui diffèrent entre les deux démarches. En l'occurrence, un des traits fonctionnels centraux des enquêtes de l'anthropologie historique de Vernant, est l'usage plus libre de modèles, d'abstractions qui isolent dans la réalité empirique des traits marquant. Le positionnement théorique de Vernant lui confère, à cet égard, une plus grande liberté pour élaborer ses hypothèses. En s'excluant de la discipline historique et en fondant sa discipline propre, il lui est possible de ne pas assujettir ses enquêtes à la normativité épistémologique de l'histoire savante, et d'envisager des protocoles spécifiques d'élaboration de la preuve. À cet égard, l'usage de modèles sélectionnant dans la réalité historique des traits significatifs le rapproche effectivement plus des enquêtes anthropologiques et sociologiques que des enquêtes historiques. Pour autant, cet usage de

⁶²⁵ Pierre Vidal-Naquet, « Le cru, l'enfant grec et le cuit », *art. cit.*, p. 186.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 207.

modèles et d'abstractions – celui de structure emprunté à Lévi-Strauss, celui de puissance divine emprunté à Dumézil, ou encore celui de fonction psychologique – ne dispense pas Vernant de faire exister historiquement les phénomènes qu'il étudie, qui conservent la structure logique du cas-obstacle. C'est-à-dire que la principale finalité des enquêtes est bien la singularité des phénomènes, leur signification historique. C'est pourquoi, au final, s'il n'est pas historien comme Vidal-Naquet et Lévêque le sont, il n'est pas non plus anthropologue structuraliste, puisqu'il ne vise pas cet esprit humain universel qui est à la fois le postulat et l'horizon de l'anthropologie de Lévi-Strauss.

b. Vernant, fondateur d'une science du mythe

L'article « Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates »⁶²⁷, n'est pas de même nature que le précédent. Il s'agit, certes, d'un commentaire sur le livre de Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, mais non d'un compte rendu puisque le texte est la préface du livre, publiée en 1972. Ceci a pour effet de limiter la part distinctive que Vernant pourrait élaborer entre l'enquête de Detienne et les siennes. Alors que le statut du compte rendu autorise la dimension critique, comme dans « Le pur et l'impur », compte rendu du livre de Louis Moulinier, ou la prise de distance, comme dans « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », le statut d'introduction, ou de préface, ne l'autorise pas. Autrement dit, Vernant ne peut guère faire exister dans cette introduction ses propres préoccupations et exigences épistémologiques avec la même force que dans les comptes rendus. La seule mention d'une distance des enquêtes de Vernant par rapport à l'enquête résolument structurale de Detienne est exprimée à la fin du texte, et elle manifeste l'intérêt plus marqué de Vernant pour l'aspect historique du problème :

« Le travail de M. Detienne, par la solution qu'il apporte à de très anciens débats, modifie tout le champ des perspectives traditionnelles et fait naître de nouvelles interrogations. Pour y répondre, il serait sans doute nécessaire de ne plus limiter l'enquête à une analyse structurale du système religieux ; il faudrait examiner, d'un point de vue historique cette fois, comment le mariage s'est en Grèce archaïque constitué à partir de formes infiniment plus ouvertes et plus libres, comment il s'est,

⁶²⁷ Jean-Pierre Vernant, « Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates », *art. cit.*

*dans le cadre institutionnel que la cité lui imposait, transformé pour en partie se fixer, pour se chercher encore en partie. »*⁶²⁸

Et pour donner corps à cet appel au prolongement, Vernant publie un an après une enquête d'histoire sociale sur le mariage en Grèce, intitulée, « Le mariage en Grèce ancienne »⁶²⁹ qui répond strictement au programme que nous venons de citer. L'enjeu pour nous est de comprendre les significations respectives de deux types d'enquêtes qui, chez Vernant, sont présentées comme complémentaires : l'enquête structurale de Detienne et l'enquête d'histoire sociale du mariage de Vernant.

Nous avons vu, dans le compte rendu du livre de Vidal-Naquet et Lévêque, que Vernant exprimait une distance par l'emploi qu'il faisait de l'analogie structurale dans ses comparaisons. Celle-ci avait pour fonction de construire la preuve de l'existence de rapports entre des phénomènes de civilisation éloignés dans le temps et dans l'espace⁶³⁰, rendant ainsi la reconstitution des continuités historiques concrètes secondaires. Or, à l'égard de l'enquête structurale de Detienne, c'est l'inverse qui semble jouer : Vernant se propose de compléter l'enquête par la reconstitution de l'histoire sociale du mariage, en suivant ses évolutions depuis l'époque archaïque. C'est-à-dire qu'il quitte le niveau des abstractions constituées par les structures mythiques, pour ajouter à l'enquête la trame des cheminements historiques. Ceci nous indique assez clairement que l'enquête historique et l'enquête structurale ne sont pas, pour Vernant, dans un rapport d'exclusivité mais de complémentarité. Et c'est vers une science des mythes, une mythologie, pourtant largement monopolisée alors par le structuralisme, que cette complémentarité mène, ce qu'atteste le texte théorique de 1974 intitulé « Raisons du mythe »⁶³¹.

Pour comprendre les significations respectives des deux types d'enquêtes pour Vernant, revenons à la préface du livre de Detienne. Vernant y présente dans les grandes lignes la méthode employée par Detienne. Il rappelle tout d'abord le problème général auquel répond l'enquête : quel est le sens du mythe d'Adonis dans la culture grecque ? Et, à la suite des principes d'enquête de Lévi-Strauss, ce sens doit être référé à l'univers

⁶²⁸ Jean-Pierre Vernant, « Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates », *art. cit.*, p. 176. Souligné par nous.

⁶²⁹ Jean-Pierre Vernant, « Le mariage en Grèce archaïque », in *La Parola del passato*, Rome, n° 28, 1973, pp. 51-79. Repris sous le titre « Le mariage » dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, *op. cit.*, pp. 57-81. P

⁶³⁰ Rappelons que cette fonction de l'analyse structurale dans les enquêtes de Vernant n'est pas la seule. Il en est d'autres que nous avons pu mettre en évidence.

⁶³¹ Jean-Pierre Vernant, « Raisons du mythe », *art. cit.*

mental des Grecs pensé comme système symbolique, c'est à dire comme code ou ensemble intégré de codes. Tel est précisément le premier problème soulevé par Vernant à travers la question : « de quelle façon lire un mythe comme celui d'Adonis ? »⁶³². Et pour répondre à cette question, le geste de fondateur de discipline effectué par Lévi-Strauss, et largement repris par Detienne, est celui de la levée des obstacles épistémologiques. Trois sont recensés, ce sont les « trois postulats qui engagent en fait toute la conception qu'on peut se faire du mythe », et qui caractérisent « le jeu des interprétations classiques, de type frazérien »⁶³³, qui sont récusées par Détienne. Les trois obstacles qu'il faut lever sont les suivants :

*« On suppose en premier lieu que chaque personnage mythique peut être défini en lui-même, qu'il a en quelque sorte une essence ; ensuite que cette essence correspond à une réalité qui doit bien être finalement de l'ordre de la nature puisqu'on la retrouve, représentée par tel ou tel dieu, dans les civilisations les plus diverses ; enfin, que le rapport de correspondance entre le personnage mythique et la réalité qu'il traduit est de type « symbolique », c'est-à-dire relève de la métaphore ou de l'analogie. »*⁶³⁴

Ces trois postulats s'inscrivent dans un réseau de problèmes où ce qui est visé est le repérage, par un comparatisme sans bornes, de traits permanents de l'homme à travers l'ensemble des cultures. Contre ces trois postulats, Lévi-Strauss et Dumézil ont construit leurs principes d'enquête :

*« Un dieu n'a pas plus d'essence propre qu'un élément d'un récit mythique n'est en lui-même significatif ; chaque dieu se définit par le réseau de relations qui l'unit et l'oppose aux autres divinités au sein d'un panthéon particulier ; un élément d'un récit mythique n'a de sens que par la place qu'il occupe dans le système ordonné dont fait partie le mythe auquel il appartient. »*⁶³⁵

La conséquence de cela est que l'objet visé n'est pas l'homme par-delà les différences de culture, mais l'homme grec, dans sa singularité, comme étant intégré à un ensemble marquant une discontinuité radicale avec les autres ensembles culturels.

⁶³² Jean-Pierre Vernant, « Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates », *art. cit.*, p. 142.

⁶³³ *Ibid.*, pp. 142-143.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 143.

*« Non qu'il renonce au comparatisme ; au contraire il en fait un constant usage mais en lui donnant un autre point d'application et en en inversant le sens. La comparaison s'établit désormais à l'intérieur même du domaine de culture étudié en rapprochant systématiquement des cycles de légendes qui semblaient à première vue se rattacher à des personnages étrangers les uns aux autres, et en faisant sauter le cloisonnement qui séparait la tradition proprement mythologique des témoignages appartenant aux autres secteurs de la vie matérielle, sociale et spirituelle des Grecs. »*⁶³⁶

Plus loin dans le texte, Vernant synthétise cette différence de problème et de méthode, en l'imputant directement à Lévi-Strauss :

*« Si l'on veut tracer la ligne de démarcation qui sépare l'interprétation traditionnelle du mode de lecture proposé par Detienne, à la suite de Claude Lévi-Strauss, on peut dire qu'on est passé d'un symbolisme naturaliste, de caractère global et universel, à un système de codage social, complexe et différencié, caractéristique d'une culture définie. Nous disons bien système, et système social. Car le code botanique n'est ni isolé, ni isolable. Il est imbriqué dans une série d'autres codes qui constituent autant de niveaux différents de lecture se répondant les uns aux autres. »*⁶³⁷

À lire ces considérations, on peut dire que l'enjeu n'est pas tant celui de l'universalisme contre le particularisme culturel, mais plutôt celui du contenu universel et de la méthode permettant de l'atteindre. Ce contre quoi est formulée et mise en branle la méthode structurale n'est pas directement le principe d'universalité, mais bien les postulats de ce qu'ici Vernant nomme le symbolisme naturaliste à caractère global. C'est ce symbolisme là qui est un particularisme culturel, le nôtre, et qui n'a pas de légitimité à être conçu comme un trait anthropologique fondamental. Ce que la méthode structurale met au jour est précisément la diversité des rapports au monde qui implique la relativisation du nôtre, sous sa forme naturaliste. Mais elle met aussi à jour les mécanismes de la pensée mythique. Ce qu'il y a d'universel, dans la mesure où l'enquête vise ou non une certaine globalité, réside dans les mécanismes de construction et de codage d'un système culturel, c'est-à-dire dans la pensée sauvage : l'ensemble des opérations mentales par lesquelles

⁶³⁶ Jean-Pierre Vernant, « Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates », *art. cit.*, p. 143.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 145. S'il est ici question du code botanique, c'est que précisément, l'enquête de Detienne porte sur la mythologie des aromates, donc sur le système de classification dont usent les Grecs, en rapport avec les usages qu'ils font des plantes.

l'homme invente un rapport au monde, une ontologie. Ces opérations sont en nombre limité bien qu'elles dessinent des univers mentaux divers. Elles sont thématisées sous formes d'imputations logiques, déterminant les limites du possible dans chaque culture particulière. C'est la logique du système et sa cohérence propre, qui déterminent sa stabilité ou son instabilité, et donc sa porosité à l'égard des coups de boutoir de l'histoire. C'est donc du point de vue du codage, c'est-à-dire des relations logiques dont il est constitué, que l'on atteint le sens du mythe, en tant qu'unité participant du système de transformation constitué par la culture particulière dont il est question.

« Le décodage du texte se fonde ainsi sur des séries combinées d'oppositions [...]. La validité de cette lecture, ou, pour parler comme les linguistes, sa pertinence, se trouve confirmée par la réapparition de ces mêmes couples d'antinomies, disposés suivant le même ordre, chaque fois qu'il est question, chez les Grecs, de la myrrhe, des aromates, de leur pouvoir, de leur fonction, aussi bien dans les écrits « scientifiques » que dans les récits légendaires et les rites religieux les plus divers. Pris dans son entier, ce système apparaît chargé d'une signification fondamentalement sociale : il exprime la façon dont un groupe humain, dans des conditions historiques déterminées, s'appréhende lui-même, définit sa condition d'existence, se situe par rapport à la nature et à la surnature. »⁶³⁸

Le mythe lui-même n'a donc pas de valeur en soi. Il a, pour l'ethnologue, une valeur transitoire, comme indice de quelque chose de plus profond, et de plus global à l'échelle du groupe humain envisagé : il permet, par son décodage, de repérer ces antinomies, ces « séries combinées d'oppositions », qui entrent en jeu à tous les niveaux de la vie du groupe. Par le mythe, on atteint ces relations structurales, et ce sont elles qui permettent d'atteindre les traits culturels fondamentaux du groupe en question : son rapport au monde, sa représentation de soi et de l'homme, ses relations avec le non-humain, avec les bêtes et les dieux. Autrement dit, de l'armature logico-formelle du mythe on est passé à l'analyse des contenus sémantiques, qui représente une seconde étape dans l'enquête de Détéienne :

« Nous sommes ainsi conduits à poser un second ordre de questions. Non plus de simple méthode : comment lire un mythe ? Mais de fond : que veut dire finalement ce

⁶³⁸ Jean-Pierre Vernant, « Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates », *art. cit.*, p. 146.

*mythe et en quel sens veut-il dire quelque chose ? »*⁶³⁹

L'analyse des contenus sémantiques et de leurs relations logiques conduit l'enquête à envisager les domaines de l'existence qui sont exprimés par le mythe et dont la pertinence est déduite du code reconstitué dans la première étape : le sacrifice et le mariage. Ces deux thèmes participent d'un ensemble de représentations et de pratiques qui expriment la position de l'homme entre les animaux et les dieux. En particulier :

*« Avec le mariage, nous atteignons dans le déchiffrement du mythe un palier que le sacrifice ne nous avait pas fait franchir. L'analyse du sacrifice était indispensable pour élucider, dans toutes ses dimensions, le code que met en œuvre l'histoire d'Adonis et le jeu d'oppositions sur lequel il se fonde. Mais elle n'apportait pas une interprétation du récit susceptible de le faire apparaître comme un message unifié, ayant dans le contexte culturel grec une signification d'ensemble. Avec le mariage, le pas est fait. »*⁶⁴⁰

Avec cette seconde étape, l'objet mythe change de statut. Il n'est plus l'expression indiciaire d'un code à valeur générale, il devient message ayant un contenu sémantique. Ainsi, il n'est plus référé à d'autres mythes pour atteindre la logique de pensée à l'œuvre. Il est référé à d'autres domaines de la vie sociale pour que l'enquête atteigne la signification générale des traits culturels

Deux remarques s'imposent ici. Il faut tout d'abord noter la grande familiarité de Vernant avec les enjeux de l'anthropologie structurale. La clarté et la facilité avec laquelle il résume ces enjeux, et les oppositions à l'égard des interprétations classiques, expriment cette familiarité⁶⁴¹. La question du sens des mythes est une question primordiale pour Vernant. Le long article théorique « Raisons du mythe »⁶⁴² l'atteste. Vernant y retrace sur le long terme l'histoire des mythes, depuis le passage du *muthos* au *logos* jusqu'à l'apparition d'une science des mythes dont l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss est alors le dernier jalon.

⁶³⁹ Jean-Pierre Vernant, « Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates », *art. cit.*, p. 146.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 151.

⁶⁴¹ C'est en partie pour donner à voir cette familiarité que nous faisons là un suivi assez précis des commentaires de Vernant. C'est aussi en partie pour mettre en scène la différence entre cette enquête purement structurale et les enquêtes d'anthropologie historique de Vernant que nous insistons sur ces détails.

⁶⁴² Jean-Pierre Vernant, « Raisons du mythe », *art. cit.*

La seconde remarque concerne les trajectoires d'enquête qui sont privilégiées par Vernant. Nous avons vu, dans l'article sur « Le mythe hésiodique des races », que l'enquête structurale envisagée par Vernant se distinguait fortement de l'enquête structurale de Lévi-Strauss par l'exigence de généralisation. Si pour Lévi-Strauss, comme pour Detienne ici, un mythe n'a pas de valeur en lui-même mais uniquement comme partie d'un ensemble symbolique dont il faut reconstituer le codage, Vernant attache une plus grande importance à la signification singulière d'un mythe : sa signification historique selon des coordonnées spatio-temporelles données. Autrement dit, quoique Vernant ne la mentionne pas dans son introduction au livre de Detienne, une différence majeure s'exprime dans ce que Vernant et Detienne, à la suite de Lévi-Strauss, appellent respectivement le sens du mythe. En effet, si les enquêtes de Vernant reprennent les deux étapes repérées plus haut, l'analyse exhaustive du mythe nécessite l'ajout d'une troisième étape, qui est précisément la compréhension du mythe dans la singularité de son contexte. Cette méthode en trois temps est résumée dans « Raisons du mythe », en 1974 :

« L'enquête doit prendre en considération, à un premier niveau, l'ordre narratif tel qu'il apparaît à travers l'analyse du mode de composition, les rapports syntaxiques, les liaisons temporelles et conséquentielles inhérentes au récit. [...] Il s'agit de mettre en lumière ce que les linguistes appellent la grammaire du récit, la logique de la narration [...]. On devra alors passer à un second type d'analyse, visant les contenus sémantiques, et distinguer dans l'épaisseur même du texte divers niveaux de signification en établissant les réseaux multiples d'opposition et d'homologie entre tous les éléments mis en œuvre dans le mythe [...]. Le problème se posera alors de définir le lien de congruence entre le cadre formel constitué par la grammaire du récit et les contenus sémantiques concrets, étagés sur plusieurs plans. [...] Cependant le déchiffrement complet du mythe requiert un troisième volet ; il faut entreprendre, en élargissant le corpus de façon à cerner le contexte culturel où s'inscrit le mythe, l'exploration de l'espace sémantique à partir duquel le récit, dans sa forme particulière, a pu être à la fois produit et compris : catégories de pensée, cadres de classification, découpage et codage du réel, grands systèmes d'opposition. »⁶⁴³

La structure apporte quelque chose pour la compréhension du message contenu dans le mythe, mais elle n'est plus le code du système de transformation, telle que Lévi-Strauss l'a définie. Elle est ce qui rend cohérent le mythe dans sa version singulière, et elle peut

⁶⁴³ Jean-Pierre Vernant, « Raisons du mythe », *art. cit.*, pp. 246-247.

être ainsi référée à la fois aux catégories de pensée et aux intentions de l'auteur⁶⁴⁴. C'est pourquoi, de la deuxième étape, Vernant passe à la troisième qui est de restituer la signification historique du mythe⁶⁴⁵, suivant ses coordonnées spatio-temporelles et le rapport à son contexte propre. Et il faut rappeler ici cette méthodologie du détour et retour qui est induite par le concept de contexte mental dynamique pointant à la fois le contexte antérieur à l'œuvre, et ce qu'il est devenu une fois l'œuvre produite. En ce sens, lors de cette troisième étape, le mythe est considéré à la fois comme un effet et comme une cause. C'est ce que semble indiquer la dernière proposition de la citation suivante :

*« C'est la référence à cette armature catégorielle et aux combinaisons logiques auxquelles elle se prête qui permet à l'interprète moderne de donner au mythe sa pleine intelligibilité en le mettant en situation, en l'insérant à sa place dans une histoire mentale et sociale. »*⁶⁴⁶

Si l'on compare les trajectoires d'enquête, on assiste en quelque sorte à une inversion des étapes, entre l'anthropologie structurale – de Detienne et de Lévi-Strauss – et l'anthropologie historique de Vernant. Comme nous l'avons vu, chez Detienne, le mythe n'a pas de valeur en lui-même pour l'enquête. C'est le donné empirique, dont l'interprétation est une étape dans l'enquête, permettant d'abstraire le code. Ce code, une fois compris, permet de réinterpréter les contenus sémantiques du mythe en les mettant en relation avec les autres domaines de la vie sociale qui lui sont homologues. Ces deux étapes permettent à l'enquête de résoudre son problème : saisir les systèmes symboliques par lesquels les hommes d'une culture particulière habitent le monde. Chez Vernant, la présence d'une troisième étape fait exister le mythe, dans une version singulière, comme fait historique, comme cas-obstacle qu'il faut rendre intelligible. On le voit, le problème n'est pas le même. Or un problème polarise et finalise la trajectoire de l'enquête. Si bien que les étapes n'ont pas la même fonction épistémologique. D'après les positions théoriques exprimées par Vernant, les étapes sont inversées. Le point de départ est le

⁶⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, « Le Mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *art. cit.*, et « Méthode structurale et mythe des races », *art. cit.*, voir notamment les pages 87 et 88.

⁶⁴⁵ Ce type d'enquête est par ailleurs mis en pratique en 1974 dans « Le mythe prométhéen chez Hésiode », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, *op. cit.*, pp. 177-194. Dans cette enquête, qui n'est qu'une esquisse pour une éventuelle publication ultérieure, les trois étapes apparaissent clairement puisqu'elles constituent le plan de l'article : « 1. Premier niveau : analyse formelle du récit », p. 178 ; « 2. Second niveau : analyse des contenus sémantiques », p. 187 ; « 3. Troisième niveau : le contexte socio-culturel », p. 191.

⁶⁴⁶ Jean-Pierre Vernant, « Raisons du mythe », *art. cit.*, p. 247.

même : un mythe singulier. Les deux premières étapes sont analogues : saisir le code, réinterpréter en fonction de ce code les contenus sémantiques. Mais la troisième étape change le sens puisque l'on revient à l'interprétation du cas-obstacle. La trajectoire d'enquête n'est plus continument ascendante du cas vers le système symbolique, elle est parabolique, du cas, vers le système symbolique – que Vernant appelle contexte mental – puis de nouveau vers le cas. Il y a inversion entre la fin et les moyens. Dans l'enquête structurale, le cas est un moyen, le système symbolique est la fin ; dans l'enquête d'anthropologie historique, le système symbolique est un moyen, le cas est la fin.



Pour terminer ce chapitre, nous pouvons tenter de synthétiser les positions théoriques et épistémologiques de Vernant. L'arsenal méthodologique que Vernant reprend à l'analyse structurale lui permet de donner forme et contenu à ce que nous avons isolé comme conditions de possibilités, comme la part de l'ancien dans l'invention. Le code structural et le système symbolique sont ce à partir de quoi l'homme invente à un moment donné de son histoire – entre autres choses. Et rendre intelligible cette invention revient à intégrer au schème explicatif l'univers mental, le stock du bricoleur, ce à partir de quoi du nouveau émerge.

La nouvelle discipline fondée par Vernant est bien, à ce stade, une discipline dont l'objet n'est pas l'univers mental, mais l'invention humaine dans l'histoire. L'univers mental est un outil faisant voir la délimitation entre le possible et l'impossible à un moment donné, dans une culture donnée. Or, sans la compréhension de cette délimitation, l'invention ne peut pas être comprise autrement que par des modèles anhistoriques d'invention, comme le génie de l'artiste, ou par des modèles pauvrement déterministes, comme une suite chronologique de causes et d'effets.

Finalement, l'anthropologie historique représente une importante révolution épistémologique. Elle construit une façon, si ce n'est nouvelle, du moins fortement structurée, de donner corps au devenir humain et à ses processus intimes. Elle est à la fois pragmatiste, du fait de la plasticité du schème du bricolage, et synthétique par l'intégration des deux perspectives, diachronique et synchronique, qui opposent habituellement l'histoire et la pensée structurale. Dans les enquêtes de Vernant, cette opposition entre l'événement et la structure est dépassée, au prix, cependant, d'un renoncement au projet de Lévi-Strauss d'une science sociale nomologique. Car s'il est des structures en histoire, dont le mode d'existence n'est pas la stabilité mais la métastabilité, il n'y a pas de loi, au sens où il n'y a pas de nécessité historique. Dans l'anthropologie structurale, au contraire, il y a une nécessité du système structuré, qui est fonction de sa plus ou moins grande structuration. La loi des sociétés humaines trouve là sa principale expression, mais c'est au prix, cette fois, d'une appréhension de l'homme sans liberté d'action.

Cette dernière remarque mérite de plus longs développements, de même que l'ensemble des problèmes philosophiques auxquels l'anthropologie historique apporte des réponses inédites. Nous allons prolonger ces réflexions dans les chapitres qui suivent et ouvrir notre analyse empirique aux contextes intellectuel et politique qui informent cette nouvelle discipline. Notre trajectoire va nous conduire à la cité grecque qui acquiert chez Vernant une force nouvelle sous la forme d'un idéaltype qui l'articule au *logos*. Cette nouvelle cité introduit un rapport aux Grecs anciens qui contredit l'humanisme classique, l'ancienne carte contraignant les modernes à obéir à la tradition. L'hypothèse qui va nous guider dans ces chapitres stipule que les problèmes contemporains de la crise de la raison et du totalitarisme, sont conçus par Vernant comme les deux manifestations d'une profonde crise de la démocratie. Le geste de Vernant revient alors à proposer des solutions à cette crise à la façon de Marx qui rend possible une jonction entre l'activité scientifique et l'activité politique. Car Vernant n'est finalement pas seulement un savant, un helléniste. Il est aussi à sa manière un philosophe et surtout un homme d'action. C'est sous ce double aspect qu'il faut maintenant le présenter, et présenter sa philosophie en actes. Il n'y a là bien sûr qu'une distinction rhétorique, car comme l'ont souligné ses premiers commentateurs, et comme il l'a rappelé souvent : sa science, sa philosophie et son action politique sont une seule et même chose.

Deuxième Partie
Les Grecs anciens et nous

Chapitre 5 : La cité-raison

Il va être question, dans le présent chapitre, du dossier que Vernant a très fréquemment présenté par la formule « du *muthos* au *logos* ». En juillet 1987, au moment d'écrire la préface à la nouvelle édition des *Origines de la pensée grecque*, Vernant récapitulait les choses ainsi :

« [...] j'ai tenté de retracer les grandes lignes d'une évolution qui, de la royauté mycénienne à la cité démocratique, a marqué le déclin du mythe et l'avènement de savoirs rationnels. De cette révolution intellectuelle j'ai proposé une interprétation globale, qui me paraissait, dans sa cohérence, conforme aux principales données de fait dont nous disposons. »⁶⁴⁷

Si *Les Origines de la pensée grecque* est le texte central de Vernant sur cette question, le dossier ne s'y résume pas. Non seulement il faut y intégrer d'autres textes de Vernant, dont « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque »⁶⁴⁸ publié en 1957, ainsi que les articles sur les représentations de l'espace chez les philosophes ioniens, en particulier « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque »⁶⁴⁹ publié en 1963 et « Espace et organisation politique en Grèce ancienne »⁶⁵⁰ publié en 1964. La mention de ce dernier article nous permet de rappeler que Vernant n'a pas le monopole de ce thème qu'il partage non seulement avec Louis Gernet mais aussi avec Marcel Detienne, Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet⁶⁵¹, chacun ouvrant une perspective particulière. Si Gernet, à cet égard, est précurseur de la nouvelle carte de la pensée grecque en inscrivant la naissance de la philosophie dans une inquiétante trame historique mêlant continuités et inventions, et non plus dans le confort du « miracle

⁶⁴⁷ Jean-Pierre Vernant, « Préface à la nouvelle édition [1987] », *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. VI.

⁶⁴⁸ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., pp. 374-402.

⁶⁴⁹ Jean-Pierre Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Ibid., pp. 202-215.

⁶⁵⁰ Jean-Pierre Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Ibid., pp. 238-260. Il s'agit du compte rendu du livre de Vidal-Naquet et Detienne.

⁶⁵¹ Louis Gernet, « Les origines de la philosophie », in *Anthropologie de la Grèce ancienne*, op. cit., pp. 239-258. Première publication dans le *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, n° 183, octobre-décembre 1945, pp. 1-12. Pierre Lévêque, Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, op. cit., 1964. Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* [1967], Paris, Librairie Générale Française, 2006. Voir aussi Jean-Pierre Vernant, « Compte rendu » aux *Maîtres de vérité en Grèce Archaïque*, in *Archive des sciences sociales des religions*, vol. 28, n° 1, 1969, pp. 194-196. Repris dans *Entre Mythe et politique*, op. cit., pp. 347-351.

grec », Detienne, Lévêque et Vidal-Naquet écrivent après Vernant, et particulièrement après *Les Origines de la pensée grecque* qui fournit une interprétation générale du processus en question. Cette interprétation, dont nous allons examiner en détail la signification, consiste en une thèse : il y a un rapport de solidarité entre l'institution de la cité et l'émergence de la raison grecque.

Entre le mythe et la raison, vient donc s'ajouter un troisième terme à l'équation, qui n'est pas une donnée première du problème, mais qui déjà engage l'interprétation : le politique, sous la forme de la cité grecque. Dans la thèse proposée par Vernant, l'émergence de la *polis* permet de rendre intelligible l'évolution intellectuelle entre le mythe et la raison. Plus précisément, la raison se bricole en même temps que s'invente la cité. Et les deux phénomènes sont strictement *solidaires* notamment parce qu'ils constituent des modèles se fondant tous deux sur une nouvelle et même représentation géométrique de l'espace. Dans *Les Origines de la pensée grecque*, le mythe fait office d'état antérieur aux évolutions significatives. Il n'est pas examiné avec profondeur comme il a pu l'être, ou le sera, dans d'autres enquêtes. C'est effectivement le politique – entendons par là à la fois l'univers spirituel qui structure le milieu humain nouveau qu'est la cité ; et les réformes politiques de la fin de l'époque archaïque qui renforcent certains traits de cet univers mental⁶⁵² – qui occupe toute la place dans l'enquête, jusqu'à constituer un pôle de l'équation binaire finale exprimée par une relation de solidarité⁶⁵³.

Le terme de solidarité doit être minutieusement examiné. Non seulement il est récurrent, tant chez Vernant que chez Gernet, mais il est aussi central comme concept car il supporte une bonne part de la charge explicative de l'interprétation. Le rapport de solidarité entre la philosophie ionienne et les prémices de la pensée politique constitue le point clé de la solution théorique au problème. Aussi, si l'on n'éclaire pas le contenu et le statut logique de ce concept, on risque de passer à côté du sens et des fondements épistémologiques de la thèse ainsi produite. Par-delà la dimension épistémologique du problème, nous faisons l'hypothèse que l'usage du concept de solidarité dans le contexte

⁶⁵² Nous verrons dans de ce chapitre que la distinction que nous faisons là est primordiale. Car du politique, Vernant tire en effet deux concepts, soit deux entités historiques qui n'agissent pas dans le temps de la même façon, et n'ont pas dans l'enquête la même fonction.

⁶⁵³ L'émergence de la *polis* est même le point le plus abondamment traité dans *Les Origines de la pensée grecque*, tandis que la raison grecque, sous la forme de la philosophie naturelle ionienne, n'intervient qu'au chapitre VII. Bien évidemment, l'idée clé de Vernant est de considérer, nous allons le voir, que la raison grecque s'exprime beaucoup plus sous la forme d'une raison politique que dans la rationalité savante des Milésiens. C'est pourquoi le chapitre VI, « L'Organisation du cosmos humain », porte bien déjà sur la raison grecque.

de ce problème n'est pas neutre, et qu'il ne s'agit pas simplement d'une métaphore convenable et pratique. En effet, soit on considère que le rapport de solidarité constitue une boîte noire dans la pensée de Vernant, et alors on privilégie, peut-être à raison, une finalité stylistique ; soit on fait l'hypothèse que la notion de solidarité présente un contenu fort, bien que relativement implicite, qui permet à Vernant d'aborder par l'enquête un certain nombre de problèmes qui dépassent les enjeux historiographiques. C'est évidemment la seconde hypothèse qui va être avancée. Nous allons donc envisager, après avoir présenté l'enquête de Vernant et la genèse de son problème, un examen approfondi du concept de solidarité pour mettre en évidence les effets d'intelligibilité qu'il est susceptible de produire. Nous atteindrons en particulier deux de ces effets ; ils sont en apparence contradictoires, mais s'articulent dans l'enquête pour tenter subrepticement à nouveau un dépassement des apories binaires structurant la pensée occidentale, y compris en sciences sociales : le stable et l'instable ; le synchronique et le diachronique⁶⁵⁴.

L'analyse du concept, que nous allons tenter, est un travail en plusieurs temps. Il importe de rappeler ici qu'un concept n'est pas un terme isolé, qu'il s'inscrit dans un réseau de significations duquel il tire son sens – son contenu, son extension et sa fonction. L'analyse sémantique d'un tel réseau nous permettra donc d'ouvrir des pistes de compréhension, qui nous mèneront vers une généalogie du concept. Comme nous l'avons fait pour d'autres vecteurs de la pensée de Vernant, il s'agira donc de passer en revue les différentes options antérieures de définition du terme « solidarité » susceptibles d'éclairer les usages qu'en font les enquêtes de Vernant. Armés de ces éclairages, nous tenterons ensuite de circonscrire le sens du concept en situation, c'est-à-dire son fonctionnement et son comportement dans le milieu épistémologique que constituent les enquêtes de Vernant, et en particulier *Les Origines de la pensée grecque*. Pour saisir efficacement le sens d'un concept, c'est une erreur de l'isoler de son milieu ; c'est donc en dernière instance ce milieu, polarisé en tant qu'espace problématique, qui fournit la signification singulière du concept. Enfin, outre l'analyse empirique de cette enquête, comme milieu épistémologique du concept, il importera de référer celui-ci à certaines lignes dominantes de la normativité épistémologique de Vernant que nous avons jusqu'ici mises à l'étude.

⁶⁵⁴ Sur le dépassement des apories binaires comme enjeu définitoire de l'anthropologie historique de Vernant, voir supra, chapitres 2, 3 et 4. Aussi, le présent chapitre consiste en un examen de ce dépassement, envisagé ici comme hypothèse de travail. S'il est avéré, alors c'est en fonction de lui que nous pouvons rendre raison du concept de solidarité, et de la thèse centrale des *Origines de la pensée grecque*.

1. Préambule : comment lire les Origines de la pensée grecque ?

Voici un petit livre, *Les Origines de la pensée grecque*, qui se présente comme une synthèse expliquant de façon nouvelle les origines la raison grecque. Il est commandé par Georges Dumézil pour la collection « Mythes et religions » aux Presses Universitaires de France en 1962. Qui dit synthèse dit effet éclairant. Mais peut-on résumer de façon simple, en 130 pages environ, un problème aux ramifications aussi multiples et complexes que celui-ci ? Il semble que la tâche ne soit pas des plus aisées. Il suffit de relire les comptes rendus du livre, parus dans les années qui ont suivi sa parution, pour voir que, malgré les louanges reçues par Vernant pour la clarté de son propos, chaque recenseur en a tiré des éléments divers, chacun y trouvant, par acquiescement ou par contradiction, ce que vraisemblablement il y cherchait un peu.

Pour François André Isambert, dans les *Archives des sciences sociales des religions*, le point clé est que « la pensée grecque plonge en effet ses racines dans un état antérieur avec lequel pourtant elle est en discontinuité »⁶⁵⁵. Insistant ensuite sur la chute du monde mycénien et sur ses répercussions religieuses – qui n’occupent pas pourtant une place centrale dans l’enquête de Vernant, mais qui constituent une ramification parmi d’autres des mutations en cours – il résume : « Cette influence des structures sociales et de leur dynamique sur la vie religieuse se retrouve jusque dans la représentation la plus élaborée du *cosmos* »⁶⁵⁶. Nous allons voir que le processus que décrit ici le commentateur est une partie simplement de l’interprétation. Car le point clé, nous l’avons dit, concerne non pas la religion, mais le rapport entre l’institution de la cité et l’invention d’une cosmologie rationalisée. Certes, un tel rapprochement implique, comme partie d’un tout, un processus de laïcisation au cœur de la cité. Mais ce processus est loin de résumer la solution de l’enquête.

Suzanne Colnort, dans la *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications*, insiste quant à elle davantage sur la question des sciences que sur les mutations religieuses. La moitié du compte rendu résume les thèses de Vernant :

« La raison grecque est fille de la cité. Après l’effondrement du système mycénien, suivi de la période d’isolement qui caractérisa le Moyen Age grec, l’effacement

⁶⁵⁵ François André Isambert, « Compte rendu de Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* », in *Archives des sciences sociales des religions*, Paris, n° 15, 1963, p. 226.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 227.

*progressif du Roi divin prépara une double innovation : l'institution de la Cité et la naissance de la pensée rationnelle. [...] Ainsi, la naissance de la ville et celle de la philosophie sont solidaires. »*⁶⁵⁷

L'autre moitié se préoccupe d'histoire des sciences, pour rappeler en quoi la science grecque diffère de la science moderne, notamment par l'absence d'expérimentation et de pensée technique. « Développée par l'art du rhéteur, du professeur, [la raison grecque] ne sait pas transformer le monde, mais agir sur les hommes »⁶⁵⁸. Ces considérations mettent l'accent sur quelques remarques de conclusion des *Origines de la pensée grecque*, où Vernant rappelle un élément constitutif de sa normativité épistémologique : la distance radicale qu'il faut préserver entre le monde grec et le monde moderne pour éviter tout anachronisme implicite et incontrôlé⁶⁵⁹.

Marie Delcourt, dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*, se veut plus critique⁶⁶⁰. Plutôt que de proposer un résumé du texte, accentuant des éléments et occultant d'autres, elle pointe ce qui manque de preuve dans l'enquête de Vernant, et elle conteste l'usage du terme « sécularisation » pour caractériser les nouvelles réflexions qui se font jour dans la cité, au nom à la fois d'un anachronisme du terme, et d'un mauvais usage étant donné que la cité est pleinement teintée de religieux. Or le terme sécularisation s'applique, chez Vernant, à un point bien précis, non pas à l'univers de la cité dans son ensemble. Il suffit de lire ensuite le compte rendu que fait Vernant à l'enquête de Vidal-Naquet et Lévêque, où il rappelle sa méthode, pour comprendre que les critiques énoncées par Marie Delcourt le sont depuis une norme disciplinaire à laquelle Vernant n'a jamais prétendu répondre : celle de la philologie.

François Chatelet, enfin, dans les *Annales*, semble retourner le problème en introduisant son propos :

« En moins de 180 pages l'auteur parvient à mettre en évidence l'évolution qui a conduit la Grèce à définir cette forme politique qui, comme réalité ou comme mythe,

⁶⁵⁷ Suzanne Colnart, « Analyse d'ouvrage. Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* », in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1965, n° 18-4, p. 409.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 410.

⁶⁵⁹ La distinction entre science grecque et science moderne n'est pas vraiment un résultat de l'enquête dont le problème n'est pas de définir la science grecque. Au contraire, une telle définition est un préalable au raisonnement et à l'examen des hypothèses. Elle sert à déterminer les données du problème : de quelle « pensée grecque » parlons-nous ? Et de là découlent les hypothèses explicatives.

⁶⁶⁰ Marie Delcourt, « Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, Bruxelles, n° 42-2, 1964, pp. 594-595.

*marque encore si profondément la pensée : la polis. »*⁶⁶¹

Il s'agit là, bien sûr, d'une formule permettant de montrer le lien intime entre la pensée et la *polis*⁶⁶². Néanmoins, une telle entrée en matière répond plus au plan du livre – où la *polis* tient effectivement une plus grande place que la raison – qu'au problème qu'il tente de résoudre : les origines de la *pensée grecque* et non de la *polis*. Pourtant, ce compte rendu, qui bénéficie d'une plus grande marge de manœuvre par sa taille, résume ensuite chaque étape de l'enquête, chapitre par chapitre. Le système d'accentuation dont il fait preuve est moins restrictif. Retenons cependant les deux critiques énoncées à la fin du compte rendu, et qui manifestent ce système d'accent : la méconnaissance du Moyen Age grec que Vernant semble surinterpréter ; la définition que Vernant utilise de la philosophie, que Chatelet trouve trop large.

Notre propos n'est pas de savoir qui de ces rapporteurs se rapproche le plus de l'enquête de Vernant. Il est de faire voir la complexité de l'enquête, et son élargissement en ramifications multiples. Les comptes rendus que nous venons de citer tentent bien de synthétiser l'enquête. Mais chacun en tire un aspect qui n'est qu'une ramification dans la solution générale à laquelle aboutit l'enquête. A n'en pas douter, l'intention de l'auteur n'était pas à la simplification. Or cela aurait pu être une option étant données les contraintes éditoriales qui pesaient sur la composition du livre, et principalement la taille. Simplifier, c'est-à-dire esquisser les évolutions à traits plus grossiers : il n'en est rien. Le pari a plutôt été de densifier le propos au maximum prenant le risque corollaire : chaque concept est obscurci de tout le poids de ses usages dans les autres enquêtes. Il semble donc que l'énoncé de l'enquête – c'est-à-dire le texte, rappelons-le – perde en taille et gagne en densité de sens.

Voici donc notre énigme : pourquoi une composition aussi complexe ? Et pourquoi choisir de densifier le texte, plutôt que de le simplifier, dans le cadre de la contrainte éditoriale de la collection ? Et nous avons déjà en partie répondu en disant que le problème général de l'enquête était lui-même complexe. Mais il nous semble aussi que l'énigme, pour être résolue, doit impliquer ce que nous savons par ailleurs de la normativité épistémologique de Vernant, et ce que nous avons dit sur son traitement des

⁶⁶¹ François Chatelet, « *Les Origines de la pensée grecque* », compte rendu, in *Annales. E.S.C.*, Paris, n° 5, 1964, p. 1015.

⁶⁶² Le paragraphe suivant du compte rendu rééquilibre le propos en rappelant l'antériorité logique et chronologique de la *polis* sur la raison : « Mais l'intérêt de l'ouvrage n'est point seulement de dessiner avec netteté les dynamismes socio-politiques qui sont à l'origine de la raison théorique des Grecs classique [...] », *Ibid.*, p. 1015.

continuités, des discontinuités, et du modèle du bricolage. Et là vient s'immiscer une mise à l'écart de la causalité comme matrice explicative et narrative unilatérale. Une réponse simple, simplifiée, de la part de Vernant aurait pris le risque d'une narration mettant en jeu, malgré elle, une causalité linéaire à partir d'un état initial, et, en passant par des étapes successives, arrivant à l'état final : la pensée grecque finalement constituée. Il n'en est rien et quiconque a lu *Les Origines de la pensée grecque* se rend bien compte que les chapitres ne constituent pas des étapes successives d'une histoire linéaire. Ils mettent en jeu cette narration/explication par détours et retours par laquelle la pensée historique et anthropologique de Vernant se caractérise. Et il n'est pas anodin, à cet égard, que nous retrouvions la même conceptualité que nous avons pu éclairer dans l'enquête sur la tragédie et en particulier ce concept d'« univers spirituel »⁶⁶³ qui constitue un processus contextuel, sorte d'arrière-plan dynamique à la fois déterminé et déterminant, qui trouve une origine épistémologique dans le concept de fonction psychologique. En d'autres termes, ce n'est pas comme historien que Vernant construit son problème. On ne peut donc pas comprendre l'enquête qui se déploie en la pensant depuis les normes d'une enquête historique.

*« Il n'était pas possible de procéder, sur cette longue étendue de temps, à la façon d'un historien ou d'un archéologue mobilisant pour son enquête toutes les ressources de sa discipline. »*⁶⁶⁴

L'énigme sera résolue dès lors que nous arriverons à lire cette enquête comme mise en pratique de l'anthropologie historique de Vernant : penser de façon dynamique, en mettant de côté les catégories du stable et de l'instable, du continu et du discontinu, ou encore de la causalité. La difficulté réside justement dans l'absence de concept qui permet un dépassement des oppositions classiques entre le stable et l'instable, le synchronique et le diachronique, entre l'être et le devenir. Rendre raison d'un devenir, sans tomber dans les erreurs et faux problèmes des continuités et des ruptures, ou sans considérer à l'inverse qu'un devenir est par nature réticent à toute objectivation, impose de penser par détours et retours ; de caractériser chaque élément dans ses interférences avec tous les autres pour générer un processus dynamique et rétroactif. Nous pensons donc que *Les Origines de la pensée grecque* doit être lu comme une enquête d'anthropologie historique.

⁶⁶³ Dans l'enquête sur la tragédie, il est question de « contexte mental », mais si le terme n'est pas le même, le concept est identique car il se comporte de la même façon dans les enquêtes.

⁶⁶⁴ Jean-Pierre Vernant, « Préface de la nouvelle édition (1987) », *art. cit.*, p. II.

2. La genèse du problème

a. Contre le « Miracle grec » ?

L'argumentaire développé en 1957 dans l'enquête intitulée « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque »⁶⁶⁵, est repris quasiment mot pour mot dans *Les Origines de la pensée grecque* en 1962⁶⁶⁶. Cette enquête est publiée assez tôt, du point de vue de la chronologie intellectuelle de Vernant, puisqu'elle vient juste après les publications du dossier sur le travail et la fonction technique. Cela nous permet de juger de la précocité de ce problème, qui vient à Vernant par la lecture et la fréquentation de Louis Gernet⁶⁶⁷. Deux séries d'informations sont particulièrement précieuses pour nous dans cet article. Tout d'abord, Vernant y dessine les contours de l'ancienne carte des origines de la philosophie, celle qu'il tente de remplacer. Ensuite, il esquisse ses premières interprétations du processus, elles-mêmes reprises à l'enquête de Louis Gernet de 1945. En outre, cette filiation est aussi d'ordre plus général puisqu'elle détermine l'enjeu central qui impose l'urgence d'une telle enquête : la critique de l'idéalisation que la tradition classique fait du « miracle grec ».

L'expression « miracle grec » est inventée par Ernest Renan dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* :

« Depuis longtemps je ne croyais plus au miracle, dans le sens propre du mot, cependant la destinée unique du peuple juif, aboutissant à Jésus et au christianisme, m'apparaissait comme quelque chose de tout à fait à part. Or voici qu'à côté du miracle juif venait se placer pour moi le miracle grec, une chose qui n'a existé qu'une fois, qui ne s'était jamais vue, qui ne se reverra plus, mais dont l'effet durera éternellement, je veux dire un type de beauté éternelle, sans nulle tâche locale ou nationale. »⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*

⁶⁶⁶ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, chapitre VII, « Cosmogonies et mythes de souveraineté ».

⁶⁶⁷ L'enquête de Louis Gernet sur les origines de la philosophie se présente pourtant comme étant très partielle et locale, n'envisageant dans son cahier des charges qu'un aspect du problème : « Je ne considérerai qu'un des aspects de la question des origines : nous nous intéresserons au philosophe comme espèce humaine, au comportement de cette espèce dans certains de ses premiers représentants, à l'idée que le philosophe se fait de lui-même et qu'à l'occasion on s'en fait autour de lui », Louis Gernet, « Les origines de la philosophie », *art. cit.*, p. 241.

⁶⁶⁸ Ernest Renan, *Souvenir d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann Lévy, 1883, p. 60. Sur l'idée de miracle

Déjà Louis Gernet s'était préoccupé de débouter l'idéalisation de Renan, qui manifestait plus largement le rapport à la Grèce classique de l'hellénisme humaniste dominant au début du siècle et encore après Guerre. Mais ce qu'il critiquait était, non pas le caractère exceptionnel et révolutionnaire du phénomène grec, qu'il concevait aussi, mais l'objectivation et les implications du terme « miracle ». Riccardo di Donato nous renseigne :

« Ses papiers indiquent comment, pendant la guerre, [Gernet] avait commencé à concevoir une recherche sur les origines de la Grèce classique. A travers l'analyse des données légendaires, il voulait montrer le phénomène complexe de l'avènement de la cité au moment où le droit s'affirmait, où la monnaie réglait les échanges, où la tragédie exprimait les rapports des hommes de la cité avec leur passé, où une raison nouvelle se développait. Ces éléments, dans ses notes, sont réunis sous l'expression de miracle grec. La critique de l'idéalisation d'Ernest Renan ne porte pas sur l'identification du phénomène révolutionnaire (le terme est de Gernet) de l'avènement de la cité, mais sur l'attribution au miracle d'une valeur objective. »⁶⁶⁹

Gernet est donc bien une figure centrale, un précurseur pour l'enquête de Vernant, non seulement parce qu'il fournit le projet de remplir positivement cette catégorie idéalisée de « miracle grec », en en faisant la préhistoire et l'histoire, mais aussi parce qu'il fournit, comme nous le verrons, des pistes interprétatives importantes qui seront reprises presque telles quelles par Vernant.

Exposons les thèses réfutées par Vernant. Deux thèses essentielles du début du siècle ont expliqué la naissance de la pensée scientifique par le « miracle » : celle de Burnet, dans *Early greek philosophy*, en 1920⁶⁷⁰ et celle de Bruno Snell, « dont la perspective pourtant est historique »⁶⁷¹, dans *Die Entdeckung des Geistes*⁶⁷². Ces deux thèses relèvent d'une erreur de perspective, habituelle dans toute métaphysique : « à

grec chez Renan, voir aussi Pierre Vidal-Naquet, « Ernest Renan et le miracle grec », in *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Flammarion, 1990, p. 245-264.

⁶⁶⁹ Riccardo di Donato, « L'anthropologie historique de Louis Gernet », in *Annales ESC*, Paris, n° 5-6, 1982, pp. 992. Gernet précise ensuite que ce projet se concrétisa largement au fil des articles que Louis Gernet publia après la Guerre, et notamment ceux publiés par Vernant dans l'*Anthropologie de la Grèce antique*.

⁶⁷⁰ John Burnet, *Early Greek Philosophy* [1908], Londres, A & C Black Ltd, 1920. L'ouvrage est traduit sous le titre *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919. C'est à cette traduction que Vernant se réfère.

⁶⁷¹ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.* p. 373.

⁶⁷² Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* [1955], Hamburg, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

travers la philosophie des Ioniens, on reconnaît, s'incarnant dans le temps, la Raison intemporelle »⁶⁷³ ; la philosophie serait « un commencement absolu », elle serait une cause et non un produit, non la conséquence d'évolutions historiques extérieures à elle-même. Une conséquence de cette thèse du « miracle grec » est d'être littéralement inintelligible :

*« Cette révolution intellectuelle apparaît si subite et si profonde qu'on l'a crue inexplicable en termes de causalité historique : on a parlé d'un miracle grec. »*⁶⁷⁴

Et la métaphore du miracle en dit long sur les soubassements idéologiques d'une telle interprétation. Si la raison est apparue par miracle, en Grèce, et que nous sommes les enfants de la Grèce par héritage continu, alors nous sommes les enfants d'un miracle⁶⁷⁵. C'est tout cet arsenal théorique que Vernant conteste, non seulement en raison de ses erreurs de raisonnement mais aussi en raison des conséquences que cette thèse peut produire.

L'enquête se poursuit en rappelant l'histoire récente qui justifie une remise en question historique de la Raison. En l'occurrence, il rappelle cette « crise de la raison » que les Européens ont connue dans l'entre-deux-guerres :

*« Au cours des cinquante dernières années, cependant, la confiance de l'Occident en ce monopole de la Raison a été entamée. La crise de la physique et de la science contemporaines a ébranlé les fondements, – qu'on croyait définitifs – de la logique classique. Le contact avec les grandes civilisations spirituellement différentes de la nôtre, comme l'Inde et la Chine, a fait éclater le cadre de l'humanisme traditionnel. L'Occident ne peut plus aujourd'hui prendre sa pensée pour la pensée, ni saluer dans l'aurore de la philosophie grecque le lever du soleil de l'Esprit. »*⁶⁷⁶

Du même coup, il importe de réviser son histoire, de comprendre l'histoire particulière d'un phénomène qui est historique avant tout. Cet effort de révision, Vernant n'est pas le premier à l'entamer. Il rappelle deux dates qui le jalonnent : 1912 et 1952. A

⁶⁷³ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.* p. 374.

⁶⁷⁴ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, p. 102.

⁶⁷⁵ Pour appuyer son propos, Vernant donne deux citations de Burnet : « Les philosophes ioniens ont ouvert la voie que la science depuis n'a plus eu qu'à suivre » et « Il serait entièrement faux de rechercher les origines de la science ionienne dans quelque conception mythique », in John Burnet, *Early Greek philosophy*, *op. cit.*, p. V. Cité par Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, p. 102.

⁶⁷⁶ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 374.

ces dates, deux textes de Cornford sont publiés⁶⁷⁷. La solution proposée par Cornford au problème de la naissance de la pensée scientifique grecque est celle, symétriquement inverse de la précédente : d'une rupture radicale avec la religion, on passe à une continuité avec la religion. Dans le premier texte, « il tente de préciser le lien qui unit la pensée religieuse et les débuts de la connaissance rationnelle ». Dans le second ensemble de textes, « il établit l'origine mythique et rituelle de la première philosophie grecque »⁶⁷⁸.

L'argumentaire est le suivant. Dans un premier temps, Cornford montre que la physique ionienne n'a rien de commun avec notre science. En l'occurrence, et c'est la différence centrale, elle ignore tout de l'expérimentation. De plus, elle ne se fonde pas sur une observation directe de la nature. Le second temps consiste à la rapprocher du « système de représentation que la religion a élaboré » en montrant que les deux registres s'attaquent au même type de problèmes : « comment un monde ordonné a-t-il pu émerger du chaos ? »⁶⁷⁹ Enfin, troisième temps, le matériel conceptuel est analogue :

*« Derrière les « éléments » des Ioniens, se profile la figure d'anciennes divinités de la mythologie. En devenant « nature », les éléments ont dépouillé l'aspect de dieux individualisés ; mais ils restent des puissances actives, animées et impérissables, encore senties comme divines. »*⁶⁸⁰

Ce qui change, donc, ce ne sont pas les structures des deux pensées qui, au contraire, se correspondent dans le détail, mais plutôt les niveaux d'abstraction. Pour appuyer cette hypothèse, Cornford effectue la comparaison entre la philosophie d'Anaximandre et la théogonie d'Hésiode. Il montre que la structure de genèse qui configure le mythe hésiodique est la même que celle qui fonde la pensée ionienne :

« Au début il y a un état d'indistinction où rien n'apparaît ;

De cette unité primordiale émergent, par ségrégation, des paires d'opposés, chaud et froid, sec et humide, qui vont différencier dans l'espace quatre provinces : le ciel et le feu, l'air et le froid, la terre sèche, la mer humide ;

Les opposés s'unissent et interagissent chacun l'emportant tour à tour sur les autres,

⁶⁷⁷ Francis MacDonald Cornford, *From religion to philosophy : a study in the origins of western speculation*, Londres, E. Arnold, 1912 ; *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought*, Oxford University Press, 1952, publication posthume.

⁶⁷⁸ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *op. cit.*, pp. 374 et 375.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 375.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 375.

*suivant un cycle indéfiniment renouvelé, dans les phénomènes météoriques, la succession des saisons, la naissance et la mort de tout ce qui vit, plantes, animaux et hommes. »*⁶⁸¹

Nous insistons là-dessus car l'argumentaire de Cornford présente une trajectoire fortement analogue à celles des enquêtes de Vernant, nous voulons parler du comparatisme : une comparaison entre des modèles, pour dégager une structure commune et relier ainsi deux, ou plusieurs, phénomènes hétérogènes, sous une catégorie présentant un plus haut degré de généralité – une fonction psychologique, une structure, la pensée religieuse ou mythique. Et Vernant ne s'y trompe pas en récapitulant la thèse de Cornford :

*« Les notions fondamentales sur lesquelles s'appuie cette construction des Ioniens : ségrégation à partir de l'unité primordiale, lutte et union incessantes des opposés, changement cyclique éternel, révèlent le fond de pensée mythique où s'enracine leur cosmologie. Les philosophes n'ont pas eu à inventer un système d'explication du monde ; ils l'ont trouvé tout fait. »*⁶⁸²

Nous avons vu précédemment, que Vernant reprenait cette thèse à son compte, en montrant que la pensée religieuse, telle qu'elle s'exprime dans la cosmologie et la théogonie d'Hésiode avait constitué un cadre pour les innovations des philosophies ioniennes⁶⁸³. Pourtant, ici, Vernant tient à marquer son opposition à cette thèse. Il tient du moins à la nuancer fortement et à la complexifier. Car, selon lui, Cornford est trop emporté par le fait de combattre directement la théorie du « miracle grec », ce qui a pour effet de trop accentuer « le fil de la continuité historique »⁶⁸⁴ entre la pensée religieuse grecque et la réflexion philosophique. Autrement dit, c'est sa position dans le débat sur le « miracle grec » qui détermine le système d'accentuation des permanences et des ressemblances entre les deux domaines.

Il faut, à cet égard, remarquer que l'argument de Vernant ne consiste à pas à pointer la subjectivité, donc la fausseté de la thèse, du fait de son insertion dans des enjeux historiographiques. Au contraire, ces enjeux constituent une donnée positive de la

⁶⁸¹ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 377.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 378.

⁶⁸³ Jean-Pierre Vernant, « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère », *art. cit.*, p. 100. C'est à partir de cette citation que nous avons extrait la notion de « cadre » qui permet à Vernant de penser l'inertie d'une tradition à la fois du point de vue de la contrainte et du point de vue de la condition de possibilité. Voir *supra*, chapitre 4.

⁶⁸⁴ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 378.

thèse, mais rendent nécessaire son dépassement, car les enjeux ont changé. L'enquête de Vernant constitue donc un cas exemplaire d'histoire-problème : puisque la théorie de Cornford est désormais acquise, le problème n'est plus de marquer les continuités. Au contraire, il s'agit d'éviter de réduire la philosophie ionienne à la pensée religieuse, et donc, une fois les permanences connues, de retrouver les distinctions, les marqueurs de discontinuité :

*« Il ne s'agit plus seulement de retrouver dans la philosophie l'ancien, mais d'en dégager le véritablement nouveau : ce par quoi la philosophie cesse d'être le mythe pour devenir philosophie. Il faut définir la mutation mentale dont témoigne la première philosophie grecque, préciser sa nature, son ampleur, ses limites, ses conditions historiques. »*⁶⁸⁵

Ce paragraphe constitue une application nette de certains éléments centraux de l'histoire-problème : ce qui donne sens à une enquête historique, c'est un problème singulier qui s'enracine dans des enjeux contextuels. Ici, le problème de Cornford est indissociable de la présence d'un adversaire dont les thèses doivent impérativement être déboutées. L'accent qu'il met sur les permanences et sur la continuité entre pensée religieuse et pensée scientifique est déterminé, non directement par son analyse historique, mais avant cela par l'enjeu d'une critique de l'interprétation antérieure. De même, le problème de Vernant n'est plus tout à fait de critiquer le « miracle grec », bien qu'il souscrive parfaitement à cette nécessité, puisque cette critique fait déjà partie du paysage historiographique et n'est donc plus à faire. Le contexte problématique dans lequel s'insère Vernant comprend la thèse de Cornford et son problème se détermine par rapport à elle. Il s'agit de corriger les effets produits par les exigences de Cornford, les effets d'une potentielle identification de la pensée scientifique à la pensée religieuse, sans pour autant retrouver la thèse du « miracle grec », définitivement déboutée. Alors que Cornford a mis l'accent sur les permanences et les continuités entre religion et sciences, Vernant se donne pour objectif de marquer les discontinuités : de saisir les inventions, la mutation mentale dont la philosophie ionienne est le symptôme. L'enquête de Vernant, récupérant les apports de Cornford, se dessine donc comme réajustement d'un système d'accentuations qui, à côté des marqueurs de continuité, isole des marqueurs de nouveauté, de discontinuité. On comprend, dès lors, que ce soit la formule de Louis Gernet déjà citée qui donne une piste à suivre pour renouveler la perspective :

⁶⁸⁵ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 378.

« Ce que veut dire miracle, c'est création ; et peut-être que les créations, dans l'histoire de l'homme, ont en elles-mêmes quelque chose de contingent et de gratuit : encore sont-elles préparées et conditionnées. On a vu qu'elles pouvaient avoir une matière première dans des traditions. C'est déjà les comprendre un peu que d'apercevoir dans le nouveau des infléchissements de l'ancien. »⁶⁸⁶

b. Sur la piste de Louis Gernet

L'enquête se poursuit, avec et contre Cornford, et précise son objet. Plusieurs pistes sont parcourues pour déterminer les hypothèses et les soumettre à l'examen. Deux sont ouvertes : la première concerne les inventions théoriques propres à la physique des Milésiens et à l'ontologie de Parménide ; la seconde est reprise à Gernet et porte sur le profil psychologique du philosophe⁶⁸⁷. Le tout est soutenu par une théorie de la connaissance qui répond à cette question centrale : pourquoi voulons-nous connaître ? Parce que nous avons besoin, en tant qu'hommes, de vivre dans un monde intelligible. Ce terme est constamment utilisé par Vernant pour désigner le besoin qui impose à l'homme de produire une représentation symbolique du monde, quelle qu'en soit sa forme, puisque c'est aussi ce besoin qui crée l'exigence du mythe. Donc de façon générale, le besoin d'intelligibilité persiste tandis que les schèmes d'intelligibilité changent : ici le mythe devient obsolète lorsqu'il ne répond plus pleinement au besoin d'intelligibilité, suivant l'hypothèse reprise à Cornford. Le panorama esquissé est le suivant : le besoin d'intelligibilité fait figure de donnée permanente. Les anciennes représentations religieuses paraissent à un moment donné obsolètes, inadaptées, insatisfaisantes et le problème de l'intelligibilité du monde ressurgit⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ Louis Gernet, « Les origines de la philosophie », *art. cit.*, p. 258.

⁶⁸⁷ Ces pistes parcourues dans l'enquête de 1957 ne seront pas que partiellement reprises dans *Les Origines de la pensée grecque* pour définir les objets de l'interprétation et la définition de la cosmologie ionienne.

⁶⁸⁸ Cette théorie de la connaissance, qui réfère toute production symbolique ayant une fonction gnoséologique – dont la pensée religieuse et le mythe – à un besoin permanent de rendre le monde habitable, est aussi une idée sous-jacente dans *Les Origines de la pensée grecque*. Elle permet de configurer l'idée d'une désynchronisation entre les structures sociales et les mythes de souveraineté. Ces derniers deviennent obsolètes ce qui réactive le besoin de connaissance et rend possible l'émergence d'une pensée rationnelle : « Après l'écroulement de la royauté mycénienne, quand le système palatial et le personnage de l'anax ont disparu, il ne subsiste plus des anciens rituels royaux que des vestiges dont le sens s'est perdu. Le souvenir s'est effacé du roi recréant périodiquement l'ordre du monde ; le lien n'apparaît plus aussi clairement entre les exploits mythiques attribués à un souverain et l'organisation des phénomènes naturels. L'éclatement de la souveraineté, la limitation de la puissance royale ont ainsi contribué à détacher le mythe

Voici ce qu'il en est de la première piste. Résumant la thèse de Cornford – « Dans la philosophie, écrit-il, le mythe est rationalisé »⁶⁸⁹ – l'enquête examine l'hypothèse d'une continuité forte entre mythe et philosophie. L'objet est ici le passage du mythe à la cosmologie. C'est l'occasion d'appliquer la formule de Gernet citée ci-dessus⁶⁹⁰, invitant à dépasser l'opposition continuité-discontinuité.

L'enquête rappelle, à propos d'Hésiode :

*« La logique du mythe repose sur cette ambiguïté : jouant sur deux plans, la pensée appréhende le même phénomène, par exemple la séparation de la terre et des eaux, simultanément comme fait naturel dans le monde visible et comme enfantement divin dans le temps primordial. »*⁶⁹¹

Or, les mêmes figures se retrouvent dans la philosophie ionienne (Gaïa, Ouranos, etc.). Mais si Cornford précise qu'elles sont dépouillées de « tout aspect anthropomorphique pour devenir purement et simplement l'eau et la terre », Vernant apporte sa correction :

*« Les éléments des Milésiens ne sont pas des personnages mythiques, mais ce ne sont pas non plus des réalités concrètes comme la terre. Ce sont des « puissances » éternellement actives, divines et naturelles à la fois. L'innovation mentale consiste en ce que ces puissances sont strictement délimitées et abstraitement conçues : elles se bornent à produire un effet physique déterminé, et cet effet est une qualité générale abstraite. »*⁶⁹²

Cela signifie :

« Les forces qui ont produit et qui animent le cosmos agissent donc sur le même

du rituel où il s'enracinait à l'origine. Libéré de la pratique cultuelle dont il constituait d'abord le commentaire oral, le récit peut acquérir un caractère plus désintéressé, plus autonome. Il peut, à certains égards, préparer et préfigurer l'œuvre du philosophe », Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., pp. 115-116.

⁶⁸⁹ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », art. cit., p. 379.

⁶⁹⁰ « Ce que veut dire miracle, c'est création ; et peut-être que les créations, dans l'histoire de l'homme, ont en elles-mêmes quelque chose de contingent et de gratuit : encore sont-elles préparées et conditionnées. On a vu qu'elles pouvaient avoir une matière première dans des traditions. C'est déjà les comprendre un peu que d'apercevoir dans le nouveau des infléchissements de l'ancien », Louis Gernet, « Les origines de la philosophie », art. cit., p. 258.

⁶⁹¹ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », art. cit., p. 380.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 380. Si le terme puissance rappelle la caractérisation par Vernant, à la suite de Dumézil, de la pensée religieuse, la rupture se fait ailleurs : dans le fait que ces puissances, dans les cosmologies ioniennes, sont limitées et déterminées. Les savants ioniens opèrent donc un geste de conceptualisation : tandis que les puissances du panthéon dans la pensée religieuse servent à rassembler des données et des expériences hétérogènes, les puissances naturelles dans la pensée savante émergente servent à délimiter et circonscrire.

*plan et de la même façon que celles dont nous voyons l'œuvre, chaque jour, quand la pluie humidifie la terre ou qu'un feu sèche un vêtement mouillé. L'originel, le primordial se dépouillent de leur mystère : ils ont la banalité rassurante du quotidien. Le monde des Ioniens, ce mon « plein de dieux », est aussi pleinement naturel. »*⁶⁹³

Cette innovation mentale se traduit par une nouvelle forme du « comprendre ». Dans la pensée mythique, comprendre signifiait faire la généalogie, la cosmogonie, suivant les catégories de l'enfantement et de l'union sexuelle. Pour les Ioniens, les éléments naturels devenus abstraits ne peuvent plus s'unir par mariage et enfanter suivant une représentation anthropomorphique. Du même coup, ce qui était généalogie de l'ordonnement de l'univers, devient structure permanente de celui-ci :

*« Au lieu de raconter des naissances successives, [la cosmologie ionienne] définit des principes premiers, constitutifs de l'être. De récit historique, elle se transforme en un système qui expose la structure profonde du réel. »*⁶⁹⁴

Comprendre prenait jusque là la forme d'un récit diachronique ; cela devient désormais inventer une intelligibilité synchronique. Autrement dit, « le problème de la γένεσις, du devenir, se mue en une recherche, par-delà le changement, du stable, du permanent, de l'identique »⁶⁹⁵. Le domaine de la *phusis* se précise donc comme domaine du stable, de l'immuable, de l'être par-delà le devenir.

Ce constat de la mutation générale et profonde des structures de pensée, conduit Vernant à faire la liaison avec un autre courant, celui des philosophies de la Grande Grèce⁶⁹⁶ qui mettent l'accent sur le thème de la dualité de l'homme :

*« Il y a une âme humaine différente du corps, opposée au corps et qui le dirige comme la divinité fait pour la nature. L'âme possède une autre dimension que spatiale, une forme d'action et de mouvement, la pensée, qui n'est pas déplacement matériel. »*⁶⁹⁷

⁶⁹³ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 380.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 381.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 381.

⁶⁹⁶ Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne* [1934], Paris, PUF, 1949. Il montre que les deux courants, d'Ionie et de Grande Grèce, constituent les deux tendances antagonistes de la religion grecque et leur opposition est pensée comme un fil directeur du développement de la philosophie occidentale.

⁶⁹⁷ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 382.

Cette théorie permet d'ouvrir la possibilité pour l'homme de conquérir une existence libérée du temps et du changement. Elle induit, du même coup, l'idée d'un dédoublement de la nature : « Derrière la nature, se constitue un arrière-plan invisible, une réalité plus vraie et qui est le contraire de la *phusis* »⁶⁹⁸. Ce courant, qui semble revenir au mythe, s'éloigne en réalité de lui :

*« Le « dédoublement » de la phusis, et la distinction qui en résulte de plusieurs niveaux du réel, accuse et précise cette séparation de la nature, des dieux, de l'homme, qui est la condition première de la pensée rationnelle. [...] Dans le mythe, la diversité des plans recouvrait une ambiguïté qui permettait de la confondre. La philosophie multiplie les plans pour éviter la confusion. A travers elle, les notions d'humain, de naturel, de divin, mieux distinguées, se définissent et s'élaborent réciproquement. »*⁶⁹⁹

Mais chez Parménide (figure centrale de ce courant de la Grande Grèce), l'exigence d'intelligibilité conduit dans une autre direction que chez les Ioniens. Alors que chez eux, comprendre vise le domaine de la *phusis*, chez Parménide, la *phusis* est rabaissée au niveau de la simple apparence : « l'être authentique, c'est la pure abstraction, l'identité à soi, le principe même de la pensée rationnelle, objectivé sous la forme du *logos* »⁷⁰⁰, c'est le concept de l'« Etre », immuable, identique et non-contradictoire.

Le tableau ainsi dressé par Vernant met en rapport deux exigences opposées : les Ioniens, d'une part, qui visent l'absolu dans le concept de la *phusis* ; Parménide, d'autre part, pour qui la *phusis* n'est qu'apparence, qui vise l'absolu dans le concept d'Etre. Mais dans les deux cas, le rapport avec la pensée mythique est trop complexe pour être réduit soit à une continuité (comme chez Cornford pour la philosophie ionienne), soit à une rupture (comme chez les tenants du miracle grec). Les deux préfigurations grecques de la pensée rationnelle, les Milésiens et Parménide, représentent deux façons distinctes et nouvelles de poser le problème de l'intelligibilité du monde, qui génèrent deux exigences contradictoire (la *phusis* d'une part, la question de l'Etre d'autre part), toutes deux marquant à leur façon une rupture avec le mythe, tout en y trouvant des éléments cadres.

« Une pensée positive, excluant toute forme de surnaturel et rejetant l'assimilation implicite établie par le mythe entre phénomènes physiques et agents divins ; une

⁶⁹⁸ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 382.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 383.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 383.

pensée abstraite, dépouillant la réalité de cette puissance de changement que lui prêtait le mythe, et récusant l'antique image de l'union des opposés au profit d'une formulation catégorique du principe d'identité. »⁷⁰¹

Cette situation a pour conséquence de produire, entre ces deux options philosophiques remplaçant le mythe, « une dialectique dont le mouvement engendre l'histoire de la philosophie grecque » dans son ensemble, « de système en système »⁷⁰². Ce tableau constitue donc une première description du problème de la naissance de la philosophie, qui permet de dégager des ensembles plus précis en découpant la pensée grecque en deux directions distinctes. Ces deux directions représentent deux options occupant une fonction de connaissance analogue au mythe devenu obsolète car désincarné.

Il reste à comprendre les conditions qui ont permis, au VI^e siècle, cette double révolution mentale. Vernant rappelle les différentes thèses qui ont été produites à ce sujet⁷⁰³, mais les juge non satisfaisantes.

La direction que prend ensuite l'enquête est directement reprise à Louis Gernet qui permet de faire un « nouveau détour ». Il s'agit de la seconde piste interprétative que nous avons mentionnée plus haut :

« La physique ionienne nous a éclairés sur le contenu de la première philosophie ; elle nous y a montré une transposition des mythes cosmogoniques, la « théorie » des phénomènes dont le roi possédait, aux temps anciens, la maîtrise et la pratique. L'autre courant de la pensée rationnelle, la philosophie de Grande Grèce, va nous

⁷⁰¹ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 384.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 383. Ce tableau dialectique permet de rendre raison de l'apparition progressive de deux oppositions binaires fondamentales de la pensée occidentale : l'opposition entre corps et esprit d'une part, l'opposition entre être et devenir d'autre part, celle-ci préparant l'opposition entre structure et changement, ou entre synchronie et diachronie.

⁷⁰³ Pierre-Maxime Schuhl, dans son *Essai sur la formation de la pensée grecque*, inféode la philosophie aux transformations sociales et politiques qui précèdent le VI^e siècle, avec l'apparition de nouvelles institutions (la monnaie, le calendrier, l'écriture alphabétique) et de nouvelles pratiques (la navigation, le commerce), qui orientent la pensée. Benjamin Farrington (*Greek science. Its meaning for us* [1949], Baltimore, Penguin Books, 1961) insiste sur le progrès technique dans les cités d'Asie Mineure qui aurait généré un souci accru du technique, donc du mécanique et de l'instrumental, dans la vie sociale de l'époque. George D. Thomson (*Studies in ancient greek society. Vol. II : The First Philosophers*, Londres, Laurence et Wishart, 1955) déboute largement cette thèse en rappelant que sur le plan technique la Grèce n'avait rien inventé et tout repris à l'Orient, où aucune pensée rationnelle n'est pourtant apparue. Il insiste, au contraire, sur deux groupes de faits : l'absence en Grèce d'une monarchie de type oriental ; et les débuts d'une économie mercantile avec l'apparition d'une classe marchande pour laquelle les objets acquièrent une valeur d'échange, c'est à dire une signification abstraite et quantitative.

*permettre de préciser les origines du philosophe lui-même, ses antécédents comme type de personnage humain. »*⁷⁰⁴

Cette nouvelle étape de l'enquête prend donc la forme d'une généalogie de la figure singulière du philosophe de la Grande Grèce. Toute une série de rapprochements analogiques, depuis le « Sage », en passant par le devin, le poète et l'initié aux mystères dionysiaques, permet de dégager des traits récurrents, mais aussi des distinctions qui empêchent l'identification et permettent d'objectiver la nouveauté. Ce parcours comparatif aboutit au rapprochement entre le philosophe et le *shamanisme*⁷⁰⁵. Cette hypothèse fait avancer le problème, mais ne le résout pas, parce que le philosophe grec est une figure singulière, dont nous possédons désormais les préfigurations, mais dont il faut encore comprendre les particularités.

Le point central soulevé par Vernant est une nouvelle pratique, qui distingue le philosophe du *shaman* : l'enseignement. Le secret du mage ou du *shaman*, le philosophe veut l'enseigner à des disciples.

*« Divulcation d'un secret religieux, extension à un groupe ouvert d'un privilège réservé, publicité d'un savoir auparavant interdit, telles sont donc les caractéristiques du tournant qui permet à la figure du philosophe de se dégager de la personne du mage. »*⁷⁰⁶

Et c'est cette vocation qui impose une exigence nouvelle : celle d'inventer un objet d'enseignement, d'organiser une pratique secrète en doctrine. L'expérience spirituelle du *shaman* se mue alors en une théorie de la réincarnation de l'âme.

Mais il faut maintenant expliquer d'où vient cette volonté d'enseignement. C'est l'étape suivante de l'enquête. Un mouvement analogue de publicité d'un savoir est bien connu⁷⁰⁷. Il s'insère dans le processus de constitution de la cité :

« La création de sectes religieuses comme celles appelées orphiques, la fondation d'un mystère, et l'institution d'une confrérie de « sages », comme celle de Pythagore, manifestent, dans des conditions et des milieux différents, le même grand mouvement

⁷⁰⁴ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 385.

⁷⁰⁵ C'est précisément la trajectoire d'enquête que Louis Gernet propose en 1945 pour rendre compte de la naissance de la philosophie dans « Les origines de la philosophie », *art. cit.*

⁷⁰⁶ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 390.

⁷⁰⁷ Si l'hypothèse du shamanisme grec apparaît moins dans *Les Origines de la pensée grecque*, Vernant en retient un élément central : le shaman est détenteur d'un savoir secret puis un élément constitutif de la cité est la transformation de ce type de savoir en savoir public.

*social d'élargissement et de divulgation d'une tradition sacrée aristocratique. »*⁷⁰⁸

Mais une étape est encore franchie par le philosophe, par rapport au modèle de la confrérie. Celle-ci, en dépit de son élargissement, constitue encore un groupe fermé, titulaire d'un secret. Or, et c'est la dernière étape du processus et de l'interprétation :

*« Par l'intermédiaire de la parole et de l'écrit, le philosophe s'adresse à toute la cité, à toutes les cités. Il livre ses révélations à une publicité pleine et entière. En portant le « mystère » sur la place, en pleine agora, il en fait l'objet d'un débat public et contradictoire, où l'argumentation dialectique finira par prendre le pas sur l'illumination naturelle. »*⁷⁰⁹

C'est la figure d'Héraclite qui exprime le mieux ce processus. Il appartient, sociologiquement, à une famille royale d'Ephèse propriétaire exclusive du privilège du sacerdoce de Déméter Eleusinia.

*« Mais le logos dont Héraclite apporte dans ses écrits l'obscur révélation, s'il prolonge les legomena d'Eleusis et les hieroi logoi orphiques, ne comporte plus d'exclusive à l'égard de personne ; il est au contraire ce qu'il y a de commun chez les hommes, cet « universel » sur quoi ils doivent tous également s'appuyer « comme la Cité sur la loi ». »*⁷¹⁰

Ce phénomène de publicité d'un savoir qui était jusque là secret amène un certain nombre de remarques sur les liens entre l'évolution des formes mentales et les évolutions politiques. L'enquête se poursuit par l'examen des hypothèses de Thompson sur les liens entre pensée rationnelle et mercantilisme d'une part, apparition de la monnaie d'autre part. Cet examen conduit à l'invalidation de ces hypothèses.

Retenons les pistes ouvertes par Vernant à partir des solutions méthodologiques et thétiqes proposées par Gernet. Déjà, la complexité du problème apparaît dans le détail descriptif de l'objet de l'enquête : la pensée positive, ici, est dédoublée suivant les deux courants de pensée d'Ionie et de Grande Grèce, qui constituent deux options différentes s'inscrivant toutes deux dans des rapports respectifs de rupture/continuité à l'égard de la pensée mythique. Ces deux courants préfigurent respectivement deux des oppositions

⁷⁰⁸ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 390.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 391.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 392.

ontologiques fondamentales de la pensée occidentale : être/devenir et corps/âme.

Le second point, ensuite, fait figure d'orientation majeure de l'enquête. Nous voulons parler du portrait historique du philosophe mettant l'accent, non pas sur des contenus doctrinaires présents dans des textes, mais sur une sociologie et une psychologie historiques du philosophe⁷¹¹, sur ses pratiques et son insertion dans un milieu social singulier. Ce point suggère l'hypothèse principale qui va être élaborée puis approfondie dans *Les Origines de la pensée grecque*, en l'occurrence que la figure du philosophe, et donc la philosophie, trouvent leur origine dans l'univers mental spécifique de la cité. On comprend alors pourquoi il s'agit de faire une anthropologie historique de l'apparition de la cité, de ce qu'elle conditionne comme innovations sociales et mentales.

c. La solution de Vernant : bricolage et métastabilité

La confrontation avec Cornford, que Vernant mettait lui-même en scène, nous fait voir l'importance de l'élaboration d'un schème interprétatif qui intègre à la fois les éléments de continuité et les inventions, ce qui perdure, et ce qui change. Mieux encore : ce qui s'invente et ce qui rend possible l'invention, c'est-à-dire ce qui permet de l'objectiver. C'est ainsi que le problème se pose pour Vernant. Quelle est sa solution ? Nous allons voir qu'elle consiste à détourner la trajectoire de l'enquête depuis une analyse partielle aux conséquences importantes – ce qui était l'option en 1957, la même que celle de Gernet en 1945 – jusqu'à une vue d'ensemble, synthétique, dont la commande de Dumézil, en 1962, constitue l'occasion. Aussi, le projet, dont l'enquête de 1957 est une esquisse comme l'avait été l'enquête de Gernet de 1945, change de statut pour devenir une enquête générale, dans *Les Origines de la pensée grecque*. L'enjeu est tel que le problème est jugé par Vernant lui-même comme structurant alors l'ensemble de ses recherches⁷¹².

⁷¹¹ Etant entendu que les frontières disciplinaires entre sociologie et psychologie deviennent obsolètes chez Gernet qui reprend explicitement à son compte les positions méthodologiques de Meyerson.

⁷¹² Ce fil directeur est rappelé dans l'introduction du recueil *Mythe et pensée chez les Grecs* : « Ces innovations dans tous les domaines marquent un changement de mentalité si profond qu'on a pu y voir comme l'acte de naissance de l'homme occidental, le surgissement véritable de l'esprit, avec les valeurs que nous reconnaissons à ce terme », « Introduction », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., p. 11.

Outre l'ampleur du projet d'enquête, de nouvelles pistes sont ouvertes et certaines laissées de côté. Par exemple, l'analyse du profil psychologique du philosophe est certes rappelée, mais elle occupe dans l'ouvrage une place plus marginale ; elle y est inféodée au processus de constitution de la cité, dans une perspective d'histoire sociale. Car ce qui est mis en avant en 1962, de façon plus affirmée encore qu'en 1957, c'est le rapport entre le processus d'élaboration des règles politiques de la cité et l'émergence de cette philosophie, dont les traits distinctifs ont été dessinés en 1957. Nous avons vu que cette orientation interprétative, reliant l'émergence des premières philosophies grecques à l'univers spirituel de la *polis*, était entrouverte dans l'enquête de 1957 à la suite de Cornford⁷¹³. Elle s'impose comme thèse centrale en 1962. Mais pour parvenir à cette thèse, qui se résume par une formulation simple – la solidarité entre la cité et la raison grecque – l'enquête déploie une trajectoire non linéaire, faisant varier les échelles d'analyses et les perspectives. Alternant analyses diachroniques, analyses synchroniques, histoire sociale ou économique, psychologie, histoire politique ou description anthropologique. L'enquête et ses raisonnements figurent une véritable tectonique de la civilisation grecque à l'échelle d'un millénaire – en 133 pages. Le changement envisagé, sur la longue durée, est rendu intelligible par la combinaison complexe d'une pluralité de facteurs interagissant entre eux rétroactivement. Cette enquête donne donc l'image d'une épaisseur historique infiniment plus complexe qu'une simple superposition d'étages de temporalité. Car elle envisage implicitement, certes plusieurs rythmes temporels, mais surtout l'interaction entre ces rythmes par l'instrument du schème du bricolage⁷¹⁴. Pour la clarté de notre propos, et pour baliser un sentier dans le labyrinthe de cette enquête, il nous paraît nécessaire de suivre, chapitre après chapitre, les étapes de l'énonciation.

⁷¹³ C'est en effet à Cornford que l'on doit l'hypothèse d'un lien entre la crise de souveraineté induite par la disparition de l'*anax* et l'apparition de la cosmologie ionienne. Vernant ajoute à ce processus l'étape de la constitution de la cité. Nous allons voir d'ailleurs que le mot « étape » n'est pas des plus appropriés car la trajectoire de l'enquête se double d'une épaisseur explicative qui brise sa linéarité. Rappelons par ailleurs que les enquêtes sur les représentations de l'espace, de Vernant et d'autres, sont postérieures aux *Origines de la pensée grecque*. Elles prolongent donc la thèse centrale de l'enquête de 1962 pour en affiner certaines ramifications : « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *art. cit.*, 1963 ; « Géométrie et astronomie sphérique dans la cosmologie grecque », *art. cit.*, 1963 ; « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère », *art. cit.*, 1963 ; « Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre », *art. cit.*, 1968 ; Pierre Vidal-Naquet et Pierre Lévêque, *Clisthène l'Athénien*, *op. cit.*, 1964 ; Marcel Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, *op. cit.*, 1967. Toutes ces enquêtes reprennent la thèse du lien entre l'apparition de la cité et l'apparition de la philosophie, ou certains éléments de cette thèse, telle que la formule Vernant en 1962.

⁷¹⁴ Cet instrument est précisément ce qui nous paraît manquer à la tentative d'articulation des temporalités que fait Fernand Braudel. Chez lui, l'articulation entre les temporalités relève d'une différence de degré de détermination qui tend à privilégier le temps géologique. Fernand Braudel, « La Longue durée », *Annales ESC*, Paris, 1958, n° 4, pp. 725-753.

Chapitres I, « Le cadre historique » et chapitre II, « La royauté mycénienne »

En premier lieu, une situation initiale est décrite, dans les deux premiers chapitres, sur la base des connaissances nouvelles sur les sociétés mycénienne⁷¹⁵. L'*anax* mycénien, par l'intermédiaire d'une classe de scribes et d'une aristocratie guerrière, concentre et unifie tout les pouvoirs – politiques, religieux, militaires, administratifs, économiques. Mais le point essentiel qu'il faut retenir est que la figure du roi n'a pas seulement valeur politique et sociale, mais aussi symbolique et religieuse. Le roi mycénien remplissait dans la société mycénienne un rôle symbolique unificateur. Par sa seule présence, il unifiait les puissances sociales distinctes et opposées, mais plus largement, il garantissait la permanence de l'ordre du monde, sur le plan humain et sur le plan religieux. Il représentait la matrice sociopolitique et mentale qui fournissait son sens à la vie collective ; il était le centre qui consacrait l'indistinction entre les différents plans du réel, qui abolissait les distances entre les êtres.

*« Dans ce système d'économie palatiale, comme on l'a appelé, le roi concentre et unifie en sa personne tous les éléments du pouvoir, tous les aspects de la souveraineté. »*⁷¹⁶

La perspective dans ces deux premiers chapitres⁷¹⁷ est strictement synchronique, puisque Vernant y « précise ce tableau de la cour et du palais mycénien »⁷¹⁸ qu'il résume en trois « traits caractéristiques ». En premier lieu, l'*anax* s'appuie sur une aristocratie guerrière, utilisant le char, qui constitue une élite sociale, un groupe privilégié. Ensuite, Les communautés rurales sont relativement autonomes à l'égard du contrôle royal, comme l'atteste leur survie après l'effondrement du système sociopolitique. Enfin, l'organisation du Palais et donc de la souveraineté royale repose sur l'emploi de l'écriture et sur la constitution d'archives. Comme on peut le voir, la fonction des deux premiers chapitres dans l'enquête est de dessiner une situation, une civilisation en l'état, qui tient la place d'une antériorité chronologique dans la trajectoire de l'enquête.

⁷¹⁵ Vernant le rappelle lui-même : depuis le déchiffrement du linéaire B par John Chadwick et Michael Ventris en 1956, « la date des premiers textes grecs dont nous disposons a reculé d'un demi-millénaire. Cet approfondissement de la perspective chronologique modifie tout le cadre dans lequel se situe le problème des origines de la pensée hellénique », in *Les Origines de la pensée grecque, op. cit.*, p. 5.

⁷¹⁶ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque, op. cit.*, p. 18.

⁷¹⁷ Le premier chapitre, intitulé « Le cadre historique », présente dans les grandes lignes le contexte global de la Grèce au II^e millénaire avec J.-C. Il met ainsi en contexte la société mycénienne qui occupe plus précisément le second chapitre, intitulé « La royauté mycénienne ».

⁷¹⁸ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque, op. cit.*, p. 23.

Chapitre III, « La crise de la souveraineté »

C'est ce système mycénien qui s'effondre avec l'invasion doriennne. C'est-à-dire, point par point, que l'*anax* disparaît ; que les communautés rurales deviennent les centres de vie, remplaçant les palais⁷¹⁹ ; et que l'écriture disparaît. Elle n'est redécouverte qu'avec les contacts phéniciens à la fin du IXe siècle. Et elle représente dès le départ, non simplement une réinvention, mais un fait de civilisation nouveau :

*« [...] ce ne sera pas seulement une écriture d'un type différent, phonétique, mais un fait de civilisation radicalement autre : non plus la spécialité d'une classe de scribes, mais l'élément d'une culture commune. Sa signification sociale et psychologique se sera aussi transformée – on pourrait dire inversée : l'écriture n'aura plus pour objet de constituer à l'usage du roi des archives dans le secret d'un palais ; elle répondra désormais à une fonction de publicité ; elle va permettre de divulguer, de placer également sous le regard de tous, les divers aspects de la vie sociale et politique. »*⁷²⁰

Mais Vernant anticipe déjà sur ses analyses ultérieures. Avant d'étudier le changement de statut et de pratique de l'écriture, il revient sur cet effondrement de la civilisation mycénienne, dans un chapitre intitulé « La crise de la souveraineté »⁷²¹. Cette crise n'est pas seulement une situation, c'est aussi ce qui suscite du changement. En particulier, elle a pour conséquence l'apparition d'un ensemble de problèmes transformant les fonctions psychologiques. C'est bien une perspective de psychologie historique qui est mise en œuvre dans ce chapitre :

*« Nous voudrions surtout, dans ce chapitre, souligner la portée des transformations sociales qui ont le plus directement retenti sur les cadres de la pensée. »*⁷²²

De façon générale, la crise est ce moment où le principe unificateur de la société,

⁷¹⁹ C'est le cas, vraisemblablement, de la majorité des communautés rurales. Pour certaines cités, comme à Athènes avec l'Acropole, la localisation du palais mycénien est restée le centre de vie commune, même après l'effondrement de l'économie palatiale : « [...] Athènes, seul point de la Grèce où la continuité avec l'époque mycénienne n'a pas été brutalement rompue [...] », Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 36.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁷²¹ Nous avons analysé, par exemple, une crise dans le rapport au temps qui se joue aux alentours du VIIe siècle avant J.-C. Vernant référerait une profonde transformation de la fonction psychologique de la mémoire à cette crise du temps : l'état de crise survenait lorsque les anciennes représentations de la mémoire devenaient inefficaces, ce qui suscitait la nécessité de transformer la fonction psychologique de la mémoire, pour rendre le temps à nouveau intelligible. Voir Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, et notre analyse au chapitre 2. Ici, la crise est plus directement sociopolitique et démographique, du fait de l'invasion doriennne. Mais elle induit à plus long terme un même type d'asynchronie entre représentations mentales et pratiques sociales.

⁷²² Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 34.

l'*anax* et son système palatial, disparaît. La société acquiert un visage composite, le conflit devient récurrent. Aussi, du point de vue des cadres de la pensée, les nouveaux problèmes de l'existence collective se formulent ainsi :

*« Comment l'ordre peut-il naître du conflit entre groupes rivaux, de l'affrontement des prérogatives et des fonctions opposées ; comment une vie commune peut-elle s'appuyer sur des éléments disparates ; ou – pour reprendre la formule même des Orphiques – comment, sur le plan social, l'un peut-il sortir du multiple et le multiple de l'un ? »*⁷²³

Car dès lors que le principe unificateur disparaît, le monde devient multiple, sur le plan des représentations religieuses comme sur celui des composantes sociales :

*« A l'image du roi maître de tout pouvoir, se substitue l'idée de fonctions sociales spécialisées, différentes les unes des autres, et dont l'ajustement pose de difficiles problèmes d'équilibre. »*⁷²⁴

La solution, pour ce qui est des cadres de pensée, est une opposition de puissances, suivant le fonctionnement de la pensée religieuse. Le contexte de crise, et la nature de cette crise, s'expriment dans le couple « puissance de conflit/puissance d'union, *Eris-Philia* »⁷²⁵ qui marquent les deux pôles à travers lesquels se pense la vie sociale. En découle l'esprit d'*agôn* qui caractérise les *géné* nobiliaires, et qui devient une catégorie politique dominante à travers le dialogue, la contestation verbale et l'échange d'arguments. La perspective de psychologie historique, accentuant le changement induit par une crise vécue comme telle, fait donc bien voir les répercussions sur les catégories psychologiques de la chute de l'*anax*. Car il ne s'agit pas seulement d'histoire sociale dans ce chapitre, mais surtout d'une étude des mutations intellectuelles profondes qui aboutissent à l'usage politique de la catégorie de l'*agôn*. En conséquence :

« Comme Hésiode en fera la remarque, toute rivalité, toute éris suppose des relations d'égalités : la concurrence ne peut jamais jouer qu'entre pairs. Cet esprit égalitaire au sein même d'une conception agonistique de la vie sociale est un des traits qui marque la mentalité de l'aristocratie guerrière de la Grèce et qui contribue à donner à la notion du pouvoir un contenu nouveau. L'archè ne saurait plus être la propriété

⁷²³ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 40.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 37. C'est le cas d'Athènes, dont l'histoire est décrite par Aristote, qui fournit les informations essentielles pour ce chapitre.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 41.

*exclusive de qui que ce soit ; l'Etat est précisément ce qui a dépouillé tout caractère privé, particulier, ce qui, échappant au ressort des génè, apparaît déjà comme l'affaire de tous. »*⁷²⁶

Chapitre IV, « L'univers spirituel de la « Polis » »

Le chapitre suivant opère de nouveau un changement de perspective. Intitulé « L'univers spirituel de la « polis » », il est consacré à la description synchronique de cet « univers spirituel ». A part l'avènement de la cité, « qu'on peut situer entre le VIII^e et le VII^e siècle »⁷²⁷, aucune autre borne chronologique n'est fournie. Si bien que l'on peut en déduire que ce qui est décrit est un état général des cadres de pensée, qui perdure au moins jusqu'à la fin de la période envisagée par l'enquête, soit le Ve siècle.

L'univers spirituel décrit l'ensemble des catégories mentales dominantes qui s'expriment dans les institutions et la vie sociale de la cité. Comme nous allons le voir, nous retrouvons une norme épistémologique importante pour Vernant : l'indistinction de nature entre des représentations, des pratiques et des valeurs. En effet, cet « univers spirituel » est décrit par trois traits principaux, et permanents, faisant de la *polis* un système⁷²⁸ ; et ces traits ne relèvent pas seulement du plan des représentations, mais aussi des pratiques.

Le premier trait est « une extraordinaire prééminence de la parole sur tous les autres instruments du pouvoir »⁷²⁹. Ceci manifeste et généralise un lien étroit entre la politique et le *logos* – au sens de parole justement. Le second trait est « le caractère de pleine publicité donnée aux manifestations les plus importantes de la vie sociale »⁷³⁰, qui résume toute une série de faits nouveaux : l'opposition entre un intérêt commun et des affaires privées ; l'opposition entre des pratiques publiques et des procédures secrètes, notamment dans les pratiques religieuses ; l'usage généralisé de l'écriture comme instrument de publication, notamment de la Loi, posée aux yeux de tous et contrôlée par

⁷²⁶ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 42.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁷²⁸ Le terme est employé notamment p. 44 : « Ce qu'implique le système de la *polis* [...] ».

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 45. Nous avons là la reprise de l'hypothèse envisagée en 1957 à propos de la figure psychologique du philosophe se distinguant progressivement du shaman : le passage d'un savoir secret à un savoir public.

tous⁷³¹. Le troisième trait est subsumé sous le concept d'*isonomia* :

« Le lien de l'homme avec l'homme va prendre ainsi, dans le cadre de la cité, la forme d'une relation réciproque, réversible, remplaçant les rapports hiérarchiques de soumission et de domination. Tous ceux qui participent à l'Etat vont se définir comme des *Homoioi*, des semblables, puis, de façon plus abstraite, comme des *Isoi*, des égaux. »⁷³²

S'en suit une histoire de cette représentation de soi et de la vie sociale, la plaçant notamment comme conséquence de la réforme hoplitique faisant coïncider l'état de soldat avec celui de citoyen. Du même coup, c'est une nouvelle éthique guerrière et politique qui se développe, soumettant, dans la guerre comme dans la vie sociale, l'*éris*, le désir d'affirmer sa supériorité, à la *Philia*, à l'esprit communautaire⁷³³. Et c'est l'*hubris*, la démesure, le goût de la luxure, qui devient le pôle opposé, la valeur négative de cette nouvelle morale citoyenne, parce qu'elle réintroduit justement le déséquilibre, la hiérarchie, l'inégalité. Elle crée des dissonances dans le collectif au risque de susciter l'*anomia* et la *stasis*, c'est-à-dire la crise sociale. Derrière l'un composite qu'est la cité, l'*hubris* risque de faire advenir le multiple.

Ce chapitre, véritable pivot du raisonnement, esquisse donc un contexte global, l'univers spirituel de la *polis*, qui est conçu comme un système dont les trois traits structurants sont la prééminence de la parole comme instrument politique, le caractère public des manifestations sociales et l'esprit égalitaire qui habite la vie sociale tant dans ses pratiques, que dans sa morale citoyenne. A cette étape de l'enquête, la schématisation opérée peut être caractérisée comme perspective anthropologique. Un ensemble est décrit comme étant structuré donc stable, dont ce qui suit découle. D'une pluralité d'éléments disparates, le raisonnement induit ainsi trois traits dominants, qui traversent tout autant les représentations, les pratiques et les valeurs. Ces trois traits, synchroniques une fois que leur émergence est expliquée, ont une fonction précise dans l'enquête : ils sont des

⁷³¹ Cette question de la divulgation, et du contrôle collectif, de la loi, rendu possible par un certain usage de l'écriture concerne aussi la transformation de la catégorie de Vérité, *alètheia*, dont Marcel Detienne a fait la généalogie pour la Grèce archaïque, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, op. cit., 1967. Il reprend cette piste, ouverte par Vernant, d'un changement de nature du concept de vérité, dès lors que se met en place le système de la *polis*. La parole de vérité, qui trouvait son fondement dans le statut social de celui qui la formulait, le roi, le poète ou le devin, trouve désormais son fondement dans le dialogue et les procédures collectives qui produisent les lois et les connaissances.

⁷³² Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 56.

⁷³³ *Ibid.*, p. 59.

éléments clés et stables du nouveau contexte que constitue la cité. En ce sens, ils ont une temporalité analogue à celle des fonctions psychologiques, déterminée et déterminante. Une fois survenus et structurés, ils constituent un milieu métastable⁷³⁴ : c'est l'ensemble des cadres délimitant de ce qui peut ou non advenir et comptent donc parmi les conditions de possibilité de l'avènement de la raison grecque. Ces trois traits sont des événements devenus structures structurantes.

Chapitre V, « La crise de la Cité. Les premiers sages »

Après s'être fait anthropologue décrivant les structures fondamentales du système de la *polis*, Vernant se fait historien du social en analysant de nouveau une crise dans le chapitre V, intitulé « La crise de la cité. Les premiers sages » :

*« Moment de crise, qui s'amorce à la fin du VIIe siècle et se développe au VIe siècle, période de troubles et de conflits internes dont nous apercevons certaines des conditions économiques, et que les Grecs ont vécue, sur un plan religieux et moral, comme une mise en question de tout leur système de valeurs, une atteinte à l'ordre même du monde, un état de faute et de souillure. »*⁷³⁵

Il semble que par son ampleur cette crise soit comparable à celle décrite dans le chapitre III. Néanmoins, elle n'est ni de même nature, ni de même teneur. Elle a des causes économiques, un développement social et religieux, et des conséquences psychologiques et intellectuelles :

*« On pourrait dire, en schématisant beaucoup, que le point de départ de la crise est d'ordre économique, qu'elle revêt à l'origine la forme d'une effervescence religieuse en même temps que sociale, mais que, dans les conditions propres à la cité, elle conduit en définitive à la naissance d'une réflexion morale et politique, de caractère laïque, qui envisage de façon purement positive les problèmes de l'ordre et du désordre dans le monde humain. »*⁷³⁶

La mention des « conditions propres à la cité », nous paraît importante. C'est elle, selon nous, qui vient nuancer l'apparent schématisme du processus⁷³⁷. Cette mention fait

⁷³⁴ Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 26.

⁷³⁵ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 66.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁷³⁷ Le processus s'apparente à un matérialisme historique, un schème de causalité plaçant les évolutions des systèmes économiques comme causes en dernière instance.

référence à un ensemble déjà présent, c'est-à-dire à cet univers spirituel de la *polis* que le chapitre IV de l'enquête a objectivé. En ce sens, si une crise émerge des nouvelles situations économiques, ce qui en découle est borné par ce système contextuel. Ceci se traduit, dans l'enquête, par une histoire de l'exigence communautaire, qui apporte la solution à cette crise sociale. Or, il semble que cette histoire ait déjà été écrite, suivant des pistes différentes, au chapitre IV. L'idéal d'isonomie⁷³⁸ y était présenté comme conséquence de la réforme hoplitique, et était alors devenu un cadre de l'univers spirituel de la cité. En tant que tel, il propose a priori la solution au sentiment d'*anomia* induit par la crise du début du VIIe siècle :

*« Ce qui est propre à la Grèce, c'est la réaction que [les changements techniques et économiques] suscitent dans le groupe humain : son refus d'une situation ressentie et dénoncée comme un état d'anomia, la refonte de toute la vie sociale pour l'organiser conformément à des aspirations communautaires et égalitaires d'autant plus fortes qu'à cet âge de Fer où les puissants ont perdu toute vergogne, [...] les rapports sociaux apparaissent marqués par la violence, la ruse, l'arbitraire et l'injustice. »*⁷³⁹

En outre, l'enquête tente de tirer les conséquences intellectuelles et psychologiques de cette situation de crise ; c'est-à-dire que Vernant produit ce qu'il nomme une analyse socio-psychologique⁷⁴⁰ :

*« Les conséquences de cette crise, [...] ce sera aussi, dans le domaine intellectuel, un effort pour tracer le cadre et pour élaborer les notions fondamentales de la nouvelle éthique grecque. »*⁷⁴¹

On pourrait interpréter le processus décrit de deux façons. La première serait inclusive : il y aurait une connexion, sur le plan chronologique et historique, entre les chapitres IV et V. Outre le fait que l'on sait le peu d'intérêt que Vernant accorde à la trame

⁷³⁸ L'*isonomia* est la notion grecque issue de la notion d'*Isoi*, les égaux. Vernant définit l'isonomie de la façon suivante : c'est l'image d'un monde humain fondé sur le plan politique par l'interchangeabilité des citoyens. C'est l'« égale participation de tous les citoyens à l'exercice du pouvoir » dans la version athénienne tardive. Mais « avant d'acquérir cette valeur pleinement démocratique et d'inspirer, sur le plan institutionnel, des réformes comme celles de Clisthène, l'idéal d'*isonomia* a pu traduire ou prolonger des aspirations communautaires qui remontent beaucoup plus haut, jusqu'aux origines de la *polis* », Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., pp. 56-57.

⁷³⁹ *Ibid.*, pp. 70-71.

⁷⁴⁰ Le terme est utilisé par Vernant lui-même pour qualifier certaines perspectives de son enquête dans « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », art. cit., p. 247.

⁷⁴¹ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 67.

des influences historiques et des chronologies⁷⁴², il semble qu'une telle solution de continuité historique soit inenvisageable. Car les catégories de l'avant et de l'après sont brouillées. Ce que Vernant nomme l'« exigence communautaire » précède-t-elle ou non la crise de la fin du VII^e siècle décrite au chapitre V ? Du point de vue strictement chronologique, nous répondrions oui et non. La solution inclusive n'est donc pas la plus adéquate. Il n'y a pas de continuité historique entre les deux chapitres. Ils se déploient suivant des perspectives différentes, synchroniques et diachroniques. Entre les deux chapitres, il y a un changement de perspective où les mêmes données, ou des données analogues, ici l'idéal isonomique, sont mobilisées dans des espaces de questionnement différents. Le chapitre IV produit une généralisation pour objectiver les traits généraux qui structurent un état de civilisation, dans une perspective synchronique. Le chapitre V produit une étude historique et psychologique qui particularise une situation datée et contextualisée.

Cependant, cette étude utilise les données générales du chapitre IV comme ressources acquises pour comprendre les *options* prises par les réformes institutionnelles et leurs inventions singulières. Il serait donc simpliste de se borner à signaler une différence de perspective. S'il n'y a pas continuité historique entre les deux chapitres, ils sont pourtant inclus dans un schéma général du devenir historique s'exprimant par une alternance narrative entre généralisation et particularisation. Le premier temps détermine certaines structures générales qui constituent les bornes limitant les actes. Ceux-ci sont objectivés dans le second temps. Telle est la relation épistémologique entre les chapitres IV et V⁷⁴³.

La description que contient ce chapitre relève, nous l'avons dit, d'un schème de causalité matérialiste. Certaines innovations économiques apparaissent comme événement déclencheur qui suscite une déstabilisation du système de la *polis* – et non sa remise en question. Ce système, qui s'était structuré comme solution à la crise de la souveraineté, tendait vers la stabilité mais ne la garantissait pas. Car l'essor des échanges économiques a eu pour conséquence l'ostentation de la richesse et la réapparition du sentiment d'inégalité venant contraster avec l'idéal isonomique. Celui-ci acquiert dans l'enquête une nouvelle fonction. Il était, au chapitre IV, une conclusion temporaire de l'enquête

⁷⁴² Voir supra, chapitre 4.

⁷⁴³ Nous allons le voir, cette relation théorique, qui met en pratique le schème du bricolage que nous avons objectivé, s'applique aussi entre le chapitre IV et les chapitres VI, VII et VIII, dessinant ainsi la trajectoire pluridimensionnelle de l'enquête et la structure narrative du livre.

puisqu'il constituait un trait permanent du système culturel de la *polis*. Il est désormais une cause, c'est-à-dire un instrument entre les mains des hommes, dans le processus d'invention d'une pensée positive :

*« Les aspirations communautaires et unitaires vont s'insérer plus directement dans la réalité sociale, orienter un effort de législation et de réforme ; mais en remodelant ainsi la vie publique, elles vont elles-mêmes se transformer, se laïciser ; en s'incarnant dans l'institution judiciaire et dans l'organisation politique, elles vont se prêter à un travail d'élaboration conceptuelle, se transposer sur le plan d'une pensée positive. »*⁷⁴⁴

Le processus décrit au chapitre V s'inscrit donc tout entier dans le cadre du système de la *polis*, de son « univers spirituel ». Il est objectivé par référence à ce cadre qui le rend possible ; ce trait structurant du système est mobilisé comme vecteur orientant la pratique. En ce sens, il fait figure de cadre de pensée, c'est-à-dire qu'il est à la fois une représentation et une valeur qui, pour un problème aux causes extérieures, oriente la solution. Le terme de cadre est donc important : il détermine ce qui est possible et impossible. Comme exigence politique, l'isonomie définit ce vers quoi les solutions juridiques, politiques et morales doivent aller. Le schème du bricolage, que nous avons objectivé à partir des enquêtes sur la tragédie, structure donc largement la trajectoire générale des *Origines de la pensée grecque*. Il détermine l'élaboration de deux temporalités différentes, non homogènes : une temporalité des structures – milieu métastable et stock de disponibilités –, une temporalité des événements qui surviennent dans le milieu susdit et qui génèrent des occasions du bricolage. Une communication épistémologique est donc établie entre les deux temporalités. Celles-ci sont thématiques par deux modes d'action distincts mais qui interagissent dans l'expérience concrète des hommes.

Chapitre VI, « L'organisation du cosmos humain »

Le schème du bricolage permet donc de rendre intelligibles les processus qui

⁷⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 77. C'est précisément l'intérêt du concept de métastabilité, ou d'équilibre métastable que de permettre de penser la structuration relative d'une entité. C'est-à-dire qu'une structure métastable conserve un certain potentiel de changement. C'est ce potentiel qui rend possible – mais non nécessaire – l'effet rétroactif de la singularité sur la structure.

découlent de la crise du VII^e siècle. Dans cette perspective, à l'élaboration du droit⁷⁴⁵ répond aussi une réflexion morale et politique, qui fait l'objet du chapitre VI, intitulé « L'organisation du cosmos humain ». L'effervescence religieuse, en réaction à la crise sociale induite par l'essor économique, a suscité l'apparition d'une réflexion morale et d'une pensée politique dont les règles de fonctionnement sont issues de cet univers spirituel de la *polis*. C'est dans le mouvement de laïcisation de ces réflexions morales et politiques que jouent les trois cadres de pensée, de la même façon que le cadre de l'isonomie entre citoyens jouait pour la réflexion juridique au chapitre V⁷⁴⁶.

L'analyse détaillée de l'évolution de la signification et de la fonction de *sôphrosunè* est l'occasion de décrire précisément ce processus de laïcisation de la pensée morale, celle-ci acquérant une fonction politique. Il s'agit d'une vertu morale désignant la maîtrise de soi, mais aussi la juste mesure et la prudence réfléchie en toute chose, née dans l'effervescence des sectes religieuses. *Sôphrosunè* se transforme en vertu citoyenne, concordant avec l'idéal égalitaire⁷⁴⁷.

Mais le point central, l'aboutissement de ces deux chapitres V et VI, ce sont les représentations spatiales à partir desquelles les deux courants de pensée politique, le courant aristocratique incarné par Solon, et le courant démocratique incarné par Clisthène, en arrivent à concevoir la cité. La trajectoire est longue et buissonnante qui conduit des dérèglements suscités par l'essor économique, jusqu'à l'élaboration dans la pensée politique d'une représentation spatiale géométrique⁷⁴⁸.

« Sous la loi d'isonomia, le monde social prend la forme d'un cosmos circulaire et centré, où chaque citoyen, parce qu'il est semblable à tous les autres, aura à parcourir l'ensemble du circuit, occupant et cédant successivement, suivant l'ordre

⁷⁴⁵ L'élaboration d'un droit rationalisé et laïcisé était justement une conséquence intellectuelle et psychologique de la crise sociale induite par l'essor du commerce au VII^e siècle. Ce point a été développé par Louis Gernet dans sa thèse de doctorat, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémantique)* [1917], Paris, Albin Michel, 2001, p. 165.

⁷⁴⁶ « Avec Solon, *Dikè* et *Sôphrosunè*, descendues du ciel sur la terre, s'installent dans l'agora. C'est dire qu'elles vont désormais avoir à « rendre des comptes ». Les Grecs continueront certes à les invoquer ; mais ils ne cesseront pas, non plus, de les soumettre à discussion », Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 84.

⁷⁴⁷ « [...] les maux dont souffre la collectivité, ce sont précisément l'incontinence des riches, l'esprit de subversion des « méchants ». En faisant disparaître l'un et l'autre, la *sôphrosunè* réalise une cité harmonieuse et accordée, où les riches, loin de désirer toujours plus, donnent aux pauvres leur superflu », *Ibid.*, p. 87.

⁷⁴⁸ Rappelons les processus décrits : la crise sociale induite par les inégalités ; l'effervescence religieuse réagissant à la peur collective de la souillure et de la faute ; l'essor d'une réflexion morale et politique faisant de la vertu de *sôphrosunè* non seulement une valeur éthique fondamentale, mais une condition morale nécessaire pour la vie collective, répondant ainsi à l'exigence communautaire d'une égalité de fait.

*du temps, toutes les positions symétriques qui composent l'espace civique. »*⁷⁴⁹

Une dernière remarque doit être faite avant de poursuivre. Entre les cadres définissant l'univers mental de la cité et l'élaboration d'une pensée politique fondée sur une représentation géométrique de l'espace, il n'y a pas de relation de continuité linéaire simple. En vertu de la distinction des temporalités qu'induit le schème du bricolage, il n'est guère possible d'affirmer que l'apparition de cette pensée politique rationalisée relève d'une nécessité causale, ou d'une téléologie. L'univers spirituel de la cité, sous sa forme de système structuré, ne détermine pas ce qui advient. Il le rend possible, comme une option parmi d'autres⁷⁵⁰.

Chapitre VII, « Cosmogonie et mythes de souveraineté »

C'est n'est qu'avec le chapitre VII, intitulé « Cosmogonie et mythes de souveraineté » que l'objet du problème semble apparaître. Jusque là, il était question de la cité, avec une enquête opérant en trois temps : la description synchronique d'un état antérieur suivie de la description de son effondrement de des répercussions mentales et psychologiques induites ; la description synchronique de l'univers spirituel de la cité, défini comme système composé de trois traits, constituant un milieu métastable ; la longue histoire conduisant des premiers essors économiques jusqu'à l'élaboration d'une représentation géométrique de l'espace social, où les traits synchroniques de l'univers spirituel de la cité interviennent et se renforcent, agissent par délimitation du possible et de l'impossible. Cette histoire, mettant en avant les liens d'influence entre représentations, pratiques et valeurs, est synthétisée par deux processus principaux : rationalisation et laïcisation.

Dans le chapitre VII, Vernant reprend plusieurs points de l'enquête de 1957. En particulier, les hypothèses de Cornford sur les continuités entre les cosmogonies hésiodiques et les cosmologies ioniennes⁷⁵¹, lui permettent de rappeler l'enjeu de la situation problématique dans laquelle il s'insère. Nous ne reviendrons pas sur ce point, si ce n'est pour rappeler que, comme pour l'enquête de 1957, le problème est quelque peu

⁷⁴⁹ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 99.

⁷⁵⁰ Voir supra, chapitre 4. Nous reviendrons plus loin sur les conséquences philosophiques du schème du bricolage. Voir infra, chapitre 7.

⁷⁵¹ « Il ne s'agit pas d'une analogie vague. Entre la Théogonie d'Hésiode et la philosophie d'Anaximandre, l'analyse de Cornford fait apparaître d'étroites correspondances », Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 103.

différent par rapport à Cornford⁷⁵². La différence consiste à accentuer de nouveau une rupture. Dans le mythe, le problème se trouvait résolu avant d'avoir été posé. Le mythe racontait les actions ordonnatrices du roi ou du dieu, mettant ainsi au cœur des rites et des représentations la souveraineté royale comme force agissant et structurant le cosmos. Il y avait, dans le mythe, association entre fonction royale et ordre cosmique. Dans la cosmologie d'Anaximandre, l'ordre du monde est un problème explicitement posé, exigeant

*« une réponse sans mystère à la mesure de l'intelligence humaine, susceptible d'être exposée et débattue publiquement, devant l'ensemble des citoyens, comme les autres questions de la vie courante. Ainsi s'affirme une fonction de connaissance dégagée de toute préoccupation d'ordre rituel. »*⁷⁵³

On voit alors se préparer la thèse que Vernant soutient :

*« Désacralisation du savoir, avènement d'un type de pensée extérieur à la religion – ce ne sont pas phénomènes isolés et incompréhensibles. Dans sa forme, la philosophie se rattache de façon directe à l'univers spirituel qui nous a paru définir l'ordre de la cité et que caractérisent précisément une laïcisation, une rationalisation de la vie sociale. Mais la dépendance de la philosophie par rapport aux institutions de la Polis se marque également dans son contenu. S'il est vrai que les Milésiens ont emprunté au mythe, ils ont aussi très profondément transformé l'image de l'univers, ils l'ont intégrée à un cadre spatial, ordonnée suivant un modèle plus géométrique. Pour construire les cosmologies nouvelles, ils ont utilisé les notions que la pensée morale et politique avait élaborées, ils ont projeté sur le monde de la nature cette conception de l'ordre et de la loi qui, triomphant dans la cité, avait fait du monde humain un cosmos. »*⁷⁵⁴

Les pages qui suivent se préoccupent d'un autre point : les rapports entre la philosophie ionienne et la théogonie. La trajectoire de l'enquête introduit ainsi un chemin encore non parcouru, si ce n'est en 1957, celui de la pensée mythique. Elle effectue, en effet, une trajectoire parabolique partant de l'effondrement de l'*anax*, passant par la théogonie d'Hésiode, et terminant par la nouvelle conception du monde :

⁷⁵² « Cependant, en dépit de ces analogies et de ces réminiscences, il n'y a pas entre le mythe et la philosophie réellement continuité », Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 105.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 106.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 106.

« L'éclatement de la souveraineté, la limitation de la puissance royale ont ainsi contribué à détacher le mythe du rituel où il s'enracinait à l'origine. Libéré de la pratique culturelle dont il constituait d'abord le commentaire oral, le récit peut acquérir un caractère plus désintéressé, plus autonome. Il peut, à certains égards, préparer et préfigurer l'œuvre du philosophe. »⁷⁵⁵

Un tel cheminement vient s'ajouter, comme trajectoire parallèle, au cheminement élaboré dans les chapitres précédents. Il y a donc deux séries causales parallèles, toutes deux insérées dans le milieu métastable que constitue l'univers spirituel de la cité. Car ces deux séries causales – disparition de l'*anax*, crise sociale, isonomie et cité ; disparition de l'*anax*, théogonie désincarnée, cosmologie milésienne – se déploient dans les cadres de l'univers spirituel de la cité.

Résumons. La disparition de la souveraineté royale est à l'origine de l'apparition de la cité comme nouvelle structure politique. C'est ce processus qui fait l'objet de l'analyse proposée dans le chapitre III. Le roi mycénien, l'*anax*, remplissait dans la société un rôle symbolique unificateur. Le phénomène important est donc le vide, social et symbolique à la fois, laissé par la disparition du personnage. Ce qui ressort de cette disparition, c'est une crise sociale et spirituelle qui impose d'inventer de nouvelles solutions. La forme politique de la cité est une de ces solutions, sur le plan social et intellectuel, puisque les concepts qui la structurent ont pour fonction de faire tenir ensemble des opposés, ce que faisait l'*anax* disparu. La pensée positive, plus tardive, est aussi une solution à cette carence symbolique. Car du point de vue des représentations, apparaît une inadaptation entre le mythe et les réalités politiques vécues par les Grecs. Il y a donc une situation d'asynchronie : tandis que les structures politiques se transforment, la représentation de la souveraineté royale comme force cosmique perdure – c'est la seconde série causale – comme en témoigne la pensée d'Hésiode. Elle s'estompe cependant progressivement du fait de son inadaptation. En conséquence :

« L'ordre naturel et les faits atmosphériques (pluies, vents tempêtes foudres), en devenant indépendants de la fonction royale, cessent d'être intelligibles dans le langage du mythe où ils s'exprimaient jusqu'alors. Ils se présentent comme des « questions » sur lesquelles la discussion est ouverte. Ce sont ces questions qui constituent, dans leur forme nouvelle de problème, la matière de la première

⁷⁵⁵ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 116. Le phénomène d'asynchronie entre représentation et rituel était déjà une des matrices explicatives centrale en 1957, comme nous l'avons dit.

La correspondance entre représentation mythique et réalité politique n'étant plus assurée, la représentation mythique va se déliter, laissant vacant le besoin d'intelligibilité du monde. Cette absence d'intelligibilité constitue un problème à résoudre, imposant à terme la nécessité psychologique d'inventer de nouvelles formes de connaissances : les premières philosophies grecques. Ce nouveau savoir qui s'invente est bricolé avec le matériel conceptuel fourni par l'univers spirituel de la *polis*. C'est pourquoi « l'apparition de la *polis* constitue, dans l'histoire de la pensée grecque, un événement décisif »⁷⁵⁷ sans toutefois en être simplement une cause. Une fois de plus, nous voyons à quel point le chapitre IV, « L'univers spirituel de la « *polis* » », représente bien le pivot de l'enquête.

Chapitre VIII, « La nouvelle image du monde »

Le chapitre VIII analyse en détail la forme que prend cette « nouvelle image du monde », qui vient remplacer le mythe de souveraineté, en se focalisant sur l'œuvre d'Anaximandre. En particulier, outre le changement de registre général faisant passer l'image du monde du récit génétique – dans le mythe – à une description des structures permanentes du réel, Vernant insiste sur une nouveauté radicale dans la pensée d'Anaximandre : la représentation géométrique de l'espace. Et c'est bien cette nouveauté qui marque la distinction avec le mythe, contrairement à ce qu'avancait Cornford :

*« Les Ioniens situent dans l'espace l'ordre du cosmos ; ils se représentent l'organisation de l'univers, les positions, les distances, les dimensions et les mouvements des astres d'après des schémas géométriques. [...] Cette géométrisation de l'univers physique entraîne une refonte générale des perspectives cosmologiques ; elle consacre l'avènement d'une forme de pensée et d'un système d'explication sans analogie dans le mythe. »*⁷⁵⁸

Et cette nouvelle image répond trait pour trait à la représentation géométrique de l'espace social que les penseurs politiques ont développée suite à la crise sociale décrite au chapitre V.

« Pour Anaximandre, [...] aucun élément singulier, aucune portion du monde ne

⁷⁵⁶ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, p. 379.

⁷⁵⁷ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 120.

*saurait en dominer d'autres. C'est l'égalité et la symétrie des diverses puissances constituant le cosmos qui caractérisent le nouvel ordre de la nature. La suprématie appartient exclusivement à une loi d'équilibre et de constante réciprocité. A la monarchia, un régime d'isonomia s'est substitué dans la nature comme dans la cité. »*⁷⁵⁹

Dans ce chapitre, il n'est pas dit qu'Anaximandre s'est inspiré des penseurs politiques. Il est dit que les deux modèles, cosmologique et sociopolitique, se fondent sur une structure commune qu'est cette représentation géométrique du monde. Plus précisément, l'apparition de la cosmologie des Milésiens, dont Anaximandre est le plus représentatif, est rendue intelligible, au final, par une série de vecteurs explicatifs, qui n'ont pas tous le même mode d'action dans l'enquête. Issues de processus hétérogènes, la pensée politique et la pensée cosmologique expriment pourtant une solidarité de structure, de concept ; une « analogie de structure »⁷⁶⁰. Celle-ci trouve son intelligibilité en grande partie dans l'univers spirituel de la cité, ensemble structuré qui non seulement a orienté en les délimitant, les options politiques et psychologiques possibles après la crise du VII^e siècle, mais a aussi orienté l'invention d'une image du monde, rendue nécessaire dès lors que le mythe devenait obsolète. En d'autres termes, la première philosophie grecque est au monde sociopolitique de la cité ce que la pensée mythique est au monde sociopolitique de la monarchie mycénienne. L'expérience de l'inadéquation de la pensée mythique, dès lors qu'elle ne trouve plus de correspondance dans la réalité sociopolitique, rend possible l'invention d'une pensée correspondant à l'univers spirituel et sociopolitique de la cité. Derrière cette interprétation, se joue un élément essentiel qui reconfigure la place historique de la pensée grecque : elle a une fonction sociale et psychologique analogue à celle du mythe. En l'occurrence, elle permet de rendre le monde intelligible, donc habitable, au même titre que le mythe, mais selon des modalités différentes. Et comme le mythe, la pensée trouve une condition de son existence dans sa correspondance avec les structures sociales et politiques vécues, en l'occurrence la *polis*.

Au terme de cette analyse de première main, nous pouvons attester certaines hypothèses soulevées. *Les Origines de la pensée grecque* est un texte complexe, car il ne correspond pas à une norme disciplinaire unique. Nous l'avons vu, les changements de

⁷⁵⁹ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 122.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 126.

perspectives, au fil des chapitres, esquissent une trame narrative qui ne correspond ni à une linéarité historique, ni à une description synchronique. Mais la difficulté n'est pas là, au mieux avons-nous là les données de l'énigme. Pour la résoudre, nous avons fait intervenir deux éléments essentiels, mais implicites. La pensée de Vernant, c'est-à-dire la façon dont il pose les problèmes et polarise les solutions, s'inscrit à la croisée de deux exigences en apparence contradictoires : celle de l'historicité et celle de l'objectivation des structures. Emane de cela un tropisme vers une conceptualité inexistante dans le champ des sciences sociales de l'époque : la métastabilité des entités historiques.

Le second élément que nous avons fait intervenir nous vient directement de la normativité épistémologique de Vernant : c'est le schème intégré du devenir historique fondé sur le modèle d'invention par bricolage. Ce schème nous a permis de répartir les explications en deux catégories : cadres structurels métastables bornant le champ des possibles ; flux historiques, thématiques comme réactions, sociales et/ou mentales, à des crises. Ceci atteste de la centralité, dans la pensée de Vernant, d'un tel schème qui, justement, représente une réponse positive à l'aporie binaire du stable et de l'instable. Mais avant d'en dire plus, il nous faut analyser certaines assertions que Vernant place comme résultat de son enquête. Ces assertions se fondent logiquement sur la catégorie relationnelle de la solidarité.

3. L'énigme de la solidarité

a. La solidarité contre le déterminisme

*« L'effacement du Roi a pu dès lors préparer, au terme de la longue, de la sombre période d'isolement et de remise en place qu'on appelle le Moyen Age grec, une double et solidaire innovation : l'institution de la Cité, la naissance d'une pensée rationnelle. »*⁷⁶¹

Un lien intime est interprété entre l'institution de la cité et la naissance d'une pensée rationnelle. Ce lien intime, décrit dans son processus au fil des *Origines de la*

⁷⁶¹ Jean-Pierre Vernant, « Introduction », in *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., pp. 6-7. Le terme « solidaire » est souligné par nous.

pensée grecque, est synthétisé et conceptualisé par l'adjectif « solidaire », ou le substantif « solidarité ». A première vue, l'enquête semble porter son accentuation sur l'influence de l'institution de la cité sur la raison. Comme nous l'avons vu, après la description d'un état social et mental initial – dans la société mycénienne – et de son effondrement, l'enquête opère un long détour de trois chapitres, la majorité du livre, traitant de la cité, de ses cadres psychologiques et des évolutions internes, sociale et mentales, qui aboutissent à l'élaboration d'une pensée politique fondant l'idéal d'isonomie comme solution à la crise sociale. Ce n'est que secondairement que l'élaboration des cosmologies par les philosophes d'Ionie est abordée. Et cette élaboration est référée à deux ensembles : elle est rendue possible par certains cadres de la pensée religieuse⁷⁶², et par les modèles géométriques issus de la pensée politique nouvelle :

*« Mais l'expérience sociale n'a pas seulement fourni à la pensée cosmologique le modèle d'une loi et d'un ordre égaux se substituant à la domination toute-puissante du monarque. Le régime de la cité nous a paru solidaire d'une conception nouvelle de l'espace, les institutions de la Polis se projetant et s'incarnant dans ce qu'on peut appeler un espace politique. »*⁷⁶³

La juxtaposition de ces deux phrases produit un effet paradoxal. L'expérience sociale fournit directement à la cosmologie un modèle théorique – celui de la loi et de l'ordre égalitaire contre l'ordre hiérarchique. C'est ce qu'énonce la première proposition. Or, dans la seconde, si l'on remplace l'adjectif « solidaire » par une notion d'influence, c'est une forme passive qui s'impose et qui semble inverser le rapport : le régime de la cité *est influencé par* une conception nouvelle de l'espace, qui vient justement d'être décrite en détail dans le chapitre VIII : c'est celle développée par Anaximandre. Un peu plus loin, le rapport est une fois de plus inversé :

« Que ce nouveau cadre spatial [de la cité] ait favorisé l'orientation géométrique qui caractérise l'astronomie grecque ; qu'il y ait une profonde analogie de structure entre l'espace institutionnel dans lequel s'exprime le cosmos humain et l'espace physique dans lequel les Milésiens projettent le cosmos naturel, c'est ce que suggère

⁷⁶² Cet aspect est confirmé par Jean-Pierre Vernant, dans « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère » : « La pensée physique des milésiens se meut donc dans le cadre des grandes oppositions établies par la pensée religieuse des Grecs entre toute une série de termes antinomiques. [...] Dans ses traits fondamentaux et dans la ligne de son développement, la philosophie grecque se présente ainsi comme l'héritière de la religion hellénique », *art. cit.*, p. 100.

⁷⁶³ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, p. 125.

*le rapprochement de certains textes. »*⁷⁶⁴

Le rapprochement est effectué avec un texte d'Hérodote, qui manifeste « le même vocabulaire et la même solidarité conceptuelle »⁷⁶⁵. Il semble que ce qui se jouait entre deux phénomènes pensés comme invention de l'esprit au regard d'expériences humaines thématiques comme asynchronies entre des réalités et des représentations, se joue désormais entre des concepts. Ce sont les concepts de la pensée politique et ceux de la pensée cosmologique qui sont solidaires. La même relation est ensuite posée entre les valeurs du centre⁷⁶⁶ :

*« Nous avons au reste une preuve des interférences qui ont pu se produire entre les valeurs politiques, géométriques et physiques du centre, conçu comme le point fixe autour duquel s'ordonne, dans la société et dans la nature, un espace égalitaire fait de relations symétriques et réversibles. »*⁷⁶⁷

Qu'il s'agisse de représentations ou de valeurs, le rapport entre les domaines cosmologiques et politiques, entre l'organisation du monde physique et celle du monde humain est exprimé par le concept de solidarité. Le même concept est utilisé, nous l'avons vu, pour l'examen d'éléments locaux et partiels, comme les représentations du centre, ou la géométrisation de l'espace, et pour l'énoncé des thèses générales : l'institution de la cité et la naissance de la pensée rationnelle sont une « double et solidaire innovation ».

On pourrait présenter les conclusions de l'enquête comme ambiguës. Vernant refuserait de faire un choix net dans la direction à donner au lien entre institution de la cité et pensée rationnelle. Le concept de solidarité serait donc une façon simple et stylisée de proposer une conclusion au rabais, du fait de l'incapacité de l'enquête à se prononcer précisément sur les trames des influences. En effet, du point de vue de la normativité épistémologique des sciences historiques, l'enquête de Vernant manque une étape cruciale dans l'élaboration de la preuve : aucune influence directe n'est attestée entre les penseurs politiques grecs et les philosophes milésiens⁷⁶⁸. Et de ce point de vue, seule une telle

⁷⁶⁴ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 126.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁶⁶ Nous pouvons rappeler que pour Vernant, représentations et valeurs sont deux aspects d'une même unité.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 128. Cette preuve, c'est *Hestia*, qui fait figure de transition de l'expérience de la spatialité depuis la pensée religieuse vers la pensée rationnelle : « Le symbolisme politique du Centre (le Foyer commun) apparaît comme une médiation entre l'expression religieuse du centre (omphalos, Hestia) et le concept géométrique du centre, dans un espace homogène », voir note n° 3, pp. 128-129.

⁷⁶⁸ Une preuve est toutefois avancée des interférences directes entre les deux modèles et les deux registres, politique et physique. Mais il ne s'agit pas d'une preuve empirique fondant la trame des influences. Elle fonde plus que cela : leur profonde correspondance synchronique, comme deux décalques que l'on placerait

preuve pourrait supporter la charge explicative et apporter un surplus d'intelligibilité. Le reste n'est qu'interprétation. Cependant, Vernant n'a jamais présenté son enquête comme étant de l'histoire. De ce fait, c'est la normativité épistémologique de son anthropologie historique qui doit primer pour saisir le sens et la fonction de ses concepts. Nous faisons donc l'hypothèse d'un contenu positif et d'une fonction bien précise du concept de solidarité. Il est utilisé à dessein du fait des effets explicatifs qu'il produit ou des effets de sens qu'il suggère. Comme nous avons tenté de le faire jusqu'à présent, notre propos consiste à prendre au sérieux les enquêtes et leurs concepts, en fonction de leurs normes immanentes. Le concept de solidarité apparaît donc comme une énigme à résoudre dont les données se précisent. L'énigme sera résolue dès lors que nous aurons mis à jour les bases métaphoriques sur lesquelles le concept de solidarité est construit, ainsi que le comportement théorique qu'il acquiert dans l'espace polarisé des enquêtes.

Toutes les définitions de la solidarité, si différentes soient-elles, impliquent un trait commun : celui de dépendance mutuelle. Bien que cela nous permette d'y voir plus clair et de fournir un premier contenu positif au concept, nous ne faisons que préciser le problème.

Premièrement, nous avons vu que le concept joue un rôle important dans l'enquête. Il permet de formuler les rapports entre deux domaines *a priori* hétérogènes et élaborés par découpage : des représentations ou des valeurs qui se correspondent dans l'un et l'autre domaine, politique et physique. Il supporte aussi la charge explicative et conclusive de l'ensemble de l'enquête, comme nous l'avons vu en rappelant les assertions conclusives. Le schéma syntaxique et logique exprimé par le concept est donc le même aux deux échelles de l'enquête – analytique et synthétique.

En second lieu, une proximité sémantique peut être établie avec le concept d'homologie, ou celui d'« analogie de structure » qui est équivalent, et qui est utilisé dans le chapitre VIII à propos des représentations de l'espace :

l'un sur l'autre. Cette preuve atteste qu'un même symbole du centre structure les deux modèles. « Nous avons au reste une preuve des interférences qui ont pu se produire entre les valeurs politiques, géométriques et physiques du centre, conçu comme le point fixe autour duquel s'ordonne, dans la société et dans la nature, un espace égalitaire fait de relations symétriques et réversibles. *Hestia*, symbole sur l'agora du nouvel ordre humain, pourra désigner chez Philolaos le feu cosmique central, chez d'autres philosophes, la terre qui siège immobile au milieu de l'univers physique », Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, op. cit., pp. 128-129.

« [...] qu'il y ait une profonde analogie de structure entre l'espace institutionnel dans lequel s'exprime le cosmos humain et l'espace physique dans lequel les Milésiens projettent le cosmos naturel, c'est ce que suggère le rapprochement de certains textes. »⁷⁶⁹

Une telle proximité sémantique nous permet d'élaborer les premières hypothèses pour comprendre le contenu et la fonction du concept de solidarité⁷⁷⁰. Nous avons vu, dans notre chapitre IV, que le concept d'homologie avait la codétermination pour contenu, ce qui rappelle bien la définition large de dépendance mutuelle. Il sert à occuper la place laissée vacante par le concept de détermination, sans pour autant présenter les inconvénients du déterminisme. Le geste de référence est double, de l'un à l'autre élément et vice versa, et le surplus d'intelligibilité est bilatéral. L'un explique l'autre et inversement. Comme pour le remplacement de la causalité par l'homologie, se jouerait alors, dans l'usage du concept de solidarité, le refus du déterminisme. Si un tel rapprochement se vérifie, l'enquête ne fait alors pas un pas de moins qu'une explication historique classique. Elle fait un pas de côté car la recherche des causes – quelle qu'en soient les formes – n'est pas son objectif final. En conséquence, si notre hypothèse est juste, le concept ne fait pas que remplacer celui d'un lien causal linéaire. Il l'exclut.

Mais il ne s'agit pour l'instant que d'une hypothèse. En effet, il est possible d'interpréter les conclusions de l'enquête des *Origines* en fonction de rapports de déterminations. Ce n'est pour l'instant que la présence du mot solidarité à la place de celui d'influence qui fait exister l'énigme⁷⁷¹. Si l'on remplaçait la solidarité par la causalité dans le livre, cela pourrait très bien fonctionner. Mais à quel prix ? Le sens en serait-il autre ? Vernant, quelques années après, vient confirmer les données de notre énigme en décrivant son enquête lors d'un entretien avec Maurice Caveing et Maurice Godelier, en 1975 :

« Je ne crois pas qu'il y ait une causalité unilatérale et, dans mes *Origines* de la pensée grecque, je ne prétends pas du tout qu'il y en ait. J'essaie de montrer qu'on peut braquer l'éclairage dans une série de directions pour montrer qu'il y a une

⁷⁶⁹ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 126.

⁷⁷⁰ Ce rapprochement n'est à ce stade qu'hypothétique, sa validité sera examinée par la suite, notamment par la compréhension du concept de solidarité dans la linguistique structurale de Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit.

⁷⁷¹ A cela s'ajoute bien évidemment l'analyse détaillée que nous avons faite de l'enquête. Les changements de perspective, et l'articulation de données synchroniques et de processus historiques nous invite aussi à poser cette énigme.

convergence qui aboutit à une profonde transformation dans la conception des rapports humains, et l'émergence de cette notion que les Grecs appellent ta koina, « les affaires communes », de ce plan qui est justement celui du politique. »⁷⁷²

Pas de causalité unilatérale, donc, ce qui vient confirmer notre examen des étapes de l'enquête. Nous savons par ailleurs que le schème du bricolage consiste lui-aussi en une mise à l'écart du déterminisme dans ce qu'il a de restrictif pour comprendre les gestes d'invention. S'agissant de la solidarité, il faut maintenant tenter de comprendre le sens de ce concept, et avant tout découvrir quelle métaphore est utilisée, afin de discriminer au sein de la polysémie du terme.

b. Quelle métaphore de solidarité ?

Il est des utilisations plus anciennes du terme solidarité. Et en premier lieu, c'est Louis Gernet qui utilise le premier ce qui semble n'être d'abord qu'une métaphore pour les études grecques. Rappelons certaines formules prises dans « Les origines de la philosophie » :

« Il est certain en tout cas que la révolution a profondément transformé les conditions et les cadres de la vie religieuse. Les gentes survivent ; leur ritualisme professionnel se transmet : en fait, leur prestige va se dissoudre dans la cité qui l'utilise. A l'époque archaïque, la vie est ailleurs : dans les mystères, dans les confréries, chez ceux qu'on pourrait appeler les mages de Grèce ; et il y a là un ensemble de nouveautés qui sont plus ou moins solidaires. »⁷⁷³

Cette première formule est située dans un paragraphe de l'analyse, où plusieurs faits sont examinés. La seconde, qui suit, a une signification plus synthétique :

« Bien plus, il y a d'autres questions d'origine parallèles à celle-là, dans les domaines les plus divers : et sans doute ne sont-elles pas sans rapport entre elles. Dans une société, tout se tient : le mot hellénisme représente un ensemble de

⁷⁷² Jean-Pierre Vernant, « Questions de méthode », in *Entre mythe et politique*, op. cit., p. 114. Première parution sous le titre « Raison, mythe et société dans la Grèce antique », entretien avec Maurice Godelier et Maurice Caveing, in *Raison présente*, Paris, n° 35, 1975, pp. 7-30.

⁷⁷³ Louis Gernet, « Les origines de la philosophie », art. cit., 1945, p. 255.

*nouveautés qui sont forcément solidaires les unes des autres. »*⁷⁷⁴

De ces deux citations, retenons l'usage métaphorique qui est fait du mot « solidaire ». Il permet de faire tenir ensemble des éléments *a priori* hétérogènes qui sont pensés comme nouveautés. Le terme « solidaire » exprime l'inclusion dans un même ensemble de plusieurs innovations. Cette inclusion peut être relative, comme dans la première citation parlant de nouveauté « plus ou moins solidaires », ce qui nous laisse penser que l'usage est ici plus métaphorique que conceptuel ; conservant un certain flou.

Une autre citation, plus tardive dans la pensée de Gernet, nous permet de confirmer l'hypothèse du rapprochement avec le concept d'homologie structurale :

*« Certes, on pourrait se demander dans quelle mesure il est permis de parler d'une religion grecque : une réalité de cet ordre est, bien entendu, complexe et variable. Mais ce qui nous intéresse c'est d'abord de définir les directions de pensée et les tendances dont témoigne l'« anthropologie » grecque dans ce qu'elle a de plus immédiat et de plus apparent ; d'essayer de reconnaître la structure de cet ensemble si nous admettons qu'il y a, entre ses différents secteurs, une certaine solidarité ; d'essayer de comprendre aussi comment le système s'est décomposé. »*⁷⁷⁵

Le terme de solidarité est ici employé dans un ensemble conceptuel mieux déterminé. On passe alors, semble-t-il, d'un usage relativement métaphorique à un usage plus précis ; d'effets de sens, le concept en vient à produire des effets d'intelligibilité. Cet ensemble conceptuel est celui qui lie les concepts de *système* et de *structure*. C'est l'ensemble conceptuel qui caractérise l'analyse structurale. Or, le terme de solidarité est précisément à la place qu'occupe habituellement le concept d'homologie : c'est le lien logique qui existe entre les différents éléments du système, entre les parties d'un tout, exprimant une détermination réciproque et une interaction constitutive. Et Vernant comprend bien cet usage, ce qui atteste, si besoin est, de la provenance du concept :

« Le travail de L. Gernet est comparable [à celui de M. Mauss] dans le domaine grec par l'étroite solidarité qu'il reconnaît entre symboles mythiques, pratiques institutionnelles, faits de langues, structures mentales. [...] C'est peut-être, à

⁷⁷⁴ Louis Gernet, « Les origines de la philosophie », *art. cit.*, p. 258.

⁷⁷⁵ Louis Gernet, « L'anthropologie dans la religion grecque [1955] », in *Anthropologie de la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 13. L'ensemble auquel fait référence la citation est l'anthropologie grecque, c'est-à-dire : « la représentation de l'être humain sur le plan religieux et la place qui lui est assignée dans une économie religieuse du monde (en particulier quant à la distance qui peut le séparer des êtres divins et, inversement, aux possibilités d'approche ou d'assimilation) », *Ibid.*, p. 13.

*l'occasion d'une enquête sur le passage de procédures religieuses, mettant en œuvre des symbolismes mythiques, à une réglementation juridique, la première tentative de sémantique structurale. »*⁷⁷⁶

Le concept de solidarité, chez Gernet comme chez Vernant qui le lui reprend, trouve bien son usage dans une perspective d'analyse structurale. Il reste à répondre à la question suivante : pourquoi utiliser le terme « solidaire » et non le terme « homologue » ?

Une remarque s'impose avant de poursuivre. Il y a, chez Gernet, un concept plus ancien de solidarité, qui a un rôle descriptif et non plus un rôle architectural comme c'est le cas dans l'ensemble conceptuel de l'analyse structurale. Dans sa thèse, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Gernet discute de l'émergence d'une solidarité extra-familiale dans le processus judiciaire et dans l'implication de tous les citoyens dans une affaire de meurtre. Cette solidarité s'exprime en grec par le mot *timôria* :

*« Ainsi timôria exprime le sentiment de la solidarité à l'intérieur de la polis sous la forme vivante de l'« assistance » prêtée par toute la société à la famille du mort [...] ».*⁷⁷⁷

Il est question, ici, de la transposition sur le plan de la cité et du comportement collectif, de sentiments moraux trouvant leur origine au sein de la famille. La solidarité dont il est question ici est un lien moral existant entre deux personnes et fondant l'entraide et l'assistance. Chez Gernet, le concept est directement repris à Gustave Glotz et à son livre *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*⁷⁷⁸. A l'évidence, le mot est le même que dans l'analyse structurale, mais le concept est bien différent.

Ceci nous permet d'écarter un premier ensemble de métaphores possibles qui pourraient rendre compte du sens que Gernet donne par la suite au concept de solidarité. Ce premier ensemble de métaphore tire le mot de sa définition juridique, puis anthropologique et sociologique, de lien moral entre des personnes. Cette définition fournit la base de l'analyse d'Emile Durkheim sur les différents types de solidarité, qui

⁷⁷⁶ Jean-Pierre Vernant, « Raisons du mythe », *art. cit.*, p. 234. L'enquête que Vernant mentionne est la thèse de Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémantique)*, *op. cit.*, p. 165.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁷⁷⁸ Gustave Glotz, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* [1904], New York, Arno Press, 1973. Il s'agit de sa thèse de doctorat.

constitue un autre usage du terme en sciences sociales, mieux connu et mieux délimité probablement. Dans *De La Division du travail social*⁷⁷⁹, Durkheim définit la solidarité à partir de la définition juridique de lien social et moral entre individus. Il ajoute une fonction non négligeable au concept, celui de condition de possibilité de la société. La solidarité est ce qui censure *a priori* toute transgression. Durkheim établit deux types de solidarité. Une solidarité mécanique caractérise les sociétés peu différenciées et se fonde sur l'homogénéité culturelle et la conscience collective existant entre ses membres⁷⁸⁰. Une solidarité organique caractérise les sociétés différenciées modernes et se fonde sur l'interdépendance entre les individus, en vertu de la division sociale du travail⁷⁸¹.

A l'évidence, ce n'est pas de ce concept juridique et social que Gernet et Vernant tirent le leur. Car que signifierait une solidarité comme lien moral et assistance entre l'institution de la cité et la cosmologie ionienne ? Le concept que Gernet reprend à Glotz, dans sa thèse, a par contre, quant à lui, une même origine que le concept de Durkheim. Mais cette piste n'est pas la bonne. La solidarité de Gernet et de Vernant ne trouve pas son origine dans une métaphore anthropologique ou juridique de la solidarité. Les phénomènes qui sont solidaires chez Gernet et Vernant, ne le sont pas à la façon dont deux membres d'une même famille ou d'un même groupe social seraient solidaires entre eux. C'est autre chose. Cet usage d'un concept de solidarité ne résout pas notre énigme ; bien qu'il contienne aussi le contenu minimal que nous avons signalé : celui de dépendance mutuelle.

Après cette digression qui nous a permis d'écarter une première option, revenons vers l'autre piste élaborée à partir de Gernet : celle de l'inclusion du concept de solidarité dans l'ensemble conceptuel de l'analyse structurale. Cette solidarité, nous l'avons vu, désigne le lien qui existe entre les parties d'un tout faisant système. Cette fonction du

⁷⁷⁹ Emile Durkheim, [1893], Paris, PUF, 1994.

⁷⁸⁰ « Les molécules sociales qui ne seraient cohérentes que de cette seule manière ne pourraient donc se mouvoir avec ensemble que dans la mesure où elles n'ont pas de mouvement propre, comme font les molécules des corps inorganiques. C'est pourquoi nous proposons d'appeler mécanique cette espèce de solidarité », Emile Durkheim, *De La Division du travail social*, *Ibid.*, p. 98.

⁷⁸¹ « Il en est tout autrement de la solidarité que produit la division du travail. Tandis que la précédente implique que les individus se ressemblent, celle-ci suppose qu'ils diffèrent les uns des autres. [...] Ici donc, l'individualité du tout s'accroît en même temps que celle des parties ; la société devient plus capable de se mouvoir avec ensemble, en même temps que chacun de ses éléments a plus de mouvements propres. Cette solidarité ressemble à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs. Chaque organe, en effet, y a sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est d'autant plus grande que cette individuation des parties est plus marquée. En raison de cette analogie, nous proposons d'appeler organique la solidarité qui est due à la division du travail », *Ibid.*, p. 101.

concept est habituellement, dans la pensée structurale, occupée par l'homologie – et elle l'est parfois même chez Vernant. Il existe néanmoins chez Ferdinand de Saussure un concept de solidarité.

Dans la linguistique, la solidarité désigne de façon générale la rencontre entre deux unités de langue, telle que la présence de l'une oblige celle de l'autre, comme par exemple pour la relation entre les mots « père » et « fils ». Nous retrouvons le trait général de dépendance mutuelle : chacun des deux termes trouve sa signification dans une relation de réciprocité avec l'autre. Si l'on dit « père », le mot « fils » est automatiquement sous-entendu et compris dans la signification de « père ». Les deux mots sont indissociables.

En linguistique structurale, le terme de solidarité gagne en précision. Ferdinand de Saussure reconfigure toute la définition de la langue en en faisant un système de signes. Et c'est le lien entre les éléments du système est qui de solidarité :

« La langue est un système dont toutes les parties peuvent et doivent être considérées dans leur solidarité synchronique. »⁷⁸²

On sait que Ferdinand de Saussure fonde la différence entre l'état synchronique de la langue et son état diachronique sur une base méthodologique. La linguistique structurale porte ses analyses uniquement à partir d'un état synchronique de la langue c'est-à-dire qu'elle opère une coupe dans le temps, qui constitue une abstraction puisque la langue est en perpétuel devenir. Une fois cette coupe effectuée, la langue apparaît comme un système structuré, cet ensemble dont les parties sont en rapport de solidarité. Saussure précise que les comparaisons entre les éléments constitutifs d'une langue sont de deux sortes :

« L'ensemble des différences phoniques et conceptuelles qui constituent la langue résulte donc de deux sortes de comparaisons, les rapprochements sont tantôt associatifs, tantôt syntagmatiques ; [...] c'est cet ensemble de rapports usuels qui la constitue et qui préside à son fonctionnement.

La première chose qui nous frappe dans cette organisation, ce sont les solidarités syntagmatiques : presque toutes les unités de la langue dépendent soit de ce qui les entoure sur la chaîne parlée, soit des parties successives dont elles se composent elles-mêmes.

⁷⁸² Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale*, op. cit., p. 124.

La formation des mots suffit à le montrer. Une unité telle que désireux se décompose en deux sous-unités (désir-eux), mais ce ne sont pas deux parties indépendantes ajoutées simplement l'une à l'autre (désir+eux). C'est un produit, une combinaison de deux éléments solidaires, qui n'ont de valeur que par leur action réciproque dans une unité supérieure (désir×eux). »⁷⁸³

Il semble donc bien que ce soit Saussure qui inclut le concept de solidarité dans l'analyse structurale. Il en fait un élément constitutif de la langue pensée comme système, où chaque partie est en dépendance mutuelle avec les autres. Le concept, déjà présent en linguistique, est donc rattaché à un réseau conceptuel nouveau, celui de l'analyse structurale synchronique.

Il reste à comprendre l'origine métaphorique du concept dans l'analyse structurale de Saussure, qui diffère de celle du concept de Durkheim. Chez Durkheim, la solidarité comme lien social et moral, est fondée sur une métaphore anthropologique venant du vocabulaire juridique⁷⁸⁴. Il n'y a pas une telle métaphore chez Saussure, d'autant que les éléments auxquels s'applique la solidarité ne sont pas des individus mais des entités abstraites, des choses. La métaphore, chez Saussure, nous paraît être strictement mécanique⁷⁸⁵. Les éléments du système sont entre eux comme les différentes pièces d'une même machine. Elles sont dépendantes l'une de l'autre dans le cadre d'un ensemble supérieur constitué par la machine. D'ailleurs, la métaphore est filée chez Saussure :

« La langue est un mécanisme qui continue à fonctionner malgré les détériorations qu'on lui fait subir. »⁷⁸⁶

Dès lors que l'analyse abstrait une coupe dans le temps pour constituer le système

⁷⁸³ Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale*, op. cit., p. 176.

⁷⁸⁴ Une métaphore mécanique joue bien aussi chez Durkheim, comme l'indique l'utilisation très explicitement du terme de « solidarité mécanique ». En réalité, la métaphore de la machine joue chez Durkheim sur un autre plan, identique au plan sur lequel joue la métaphore de l'organisme : celui de l'image et de la représentation de la société. En tant que telle, il s'infiltre aussi dans l'usage du concept de solidarité mais de l'extérieur. Cette métaphore n'est pas originelle dans l'usage du terme, elle est secondaire car elle porte sur l'ensemble conceptuel où vient s'insérer le terme solidarité. C'est pourquoi Durkheim construit son concept avec une forme sujet/prédicat : « solidarité mécanique » ou « solidarité organique ». Si la métaphore mécanique était incluse dans le terme solidarité, celle-ci ne pourrait pas être tantôt mécanique et tantôt organique. Le terme « solidarité », d'origine juridique et anthropologique, est bien mis en application dans l'ensemble conceptuel qui sert à figurer la société comme un tout et qui relève alternativement de deux ensembles métaphoriques : la machine et l'organisme. Voir Giovanni Busino, « Notes sur les métaphores fondatrices de la connaissance sociologique », *Revue européenne des sciences sociales*, [En ligne], XXXVIII-117 | 2000, mis en ligne le 17 décembre 2009, URL : <http://ress.revues.org/711>.

⁷⁸⁵ Nous ne parlerons pas pour autant d'une « solidarité mécanique » pour ne pas confondre le concept avec celui de Durkheim dans *De la Division du travail social*. Nous parlerons si besoin d'une « solidarité structurale ».

⁷⁸⁶ Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale*, op. cit., p. 124.

synchronique de la langue, celle-ci est thématisée comme machine, ou mécanisme, qui fonctionne par la solidarité reliant ses différentes pièces. C'est-à-dire que, non seulement, les pièces sont en dépendances mutuelles, mais en plus, elles constituent ensemble, et par leur solidarité, une unité supérieure – la langue, la machine. Celle-ci, comme moyen de communication, doit bien effectivement fonctionner, c'est-à-dire produire des effets dans le réel facilitant l'existence sociale. Dès lors qu'il n'y a plus cette solidarité synchronique entre les parties de la langue, elle devient insignifiante, elle ne fonctionne plus.

Cette origine métaphorique du concept et l'usage structural qu'en fait Saussure nous font voir deux choses. La première est que le concept de solidarité, dès lors qu'il est inclus dans l'analyse structurale, trouve sa signification comme relation entre les parties d'un tout, non pas entre deux éléments disparates. Il faut donc prendre en compte le tout pour saisir la relation entre ses parties ; car les pièces détachées d'une machine ne trouvent leur signification que dans la fonction qu'elles occupent dès lors qu'elles sont reliées, de façon solidaire, pour former la machine. Sans cela, rien ne fonctionne et la pièce détachée est insignifiante. Du point de vue de la fonction, donc de la finalité, le tout prévaut sur les parties.

Ensuite, la relation exprimée par le concept de solidarité est indépendante d'une temporalité. Dans une machine, les pièces fonctionnent ensemble indépendamment du temps – de tout temps dirions-nous. Pour ce qui est de la relation, puisque c'est l'ensemble qui prévaut en termes de finalité, les deux pièces solidaires sont équivalentes du point de vue du statut et de la fonction, donc de l'importance pour l'ensemble. Si une des deux pièces en vient à disparaître ou à s'altérer, alors la machine ne fonctionne plus.

Avant de revenir à Gernet et à Vernant, disons un mot pour rendre compte de la disparition du concept de solidarité dans l'analyse structurale. Chez Lévi-Strauss, en effet, le concept ne disparaît pas, mais le mot change, ce qui tend à masquer la continuité sémantique. Le concept d'homologie, que l'on trouve aussi d'ailleurs parfois dans les enquêtes de Vernant, a remplacé celui de solidarité. Or, les deux concepts ont des contenus identiques : ce sont les relations de dépendance mutuelle entre les éléments d'un système. Pourquoi Lévi-Strauss n'a-t-il pas repris le concept de solidarité à Ferdinand de Saussure ? Nous pouvons proposer l'hypothèse suivante, à partir de Durkheim et de Mauss, dont Lévi-Strauss s'est voulu un continuateur. Chez ces penseurs, comme nous l'avons vu, un autre concept de solidarité existe, et relève d'une autre métaphore, d'un

autre ensemble conceptuel – celui du lien social – et d’un autre réseau de problèmes : celui de l’anomie chez Durkheim ; celui de l’échange chez Mauss⁷⁸⁷. Aussi, utiliser le mot « solidarité » à la façon dont Saussure l’utilise risque de générer des malentendus et des confusions. Il faut donc un autre terme : celui d’homologie. Or, le concept d’homologie permet en outre à Lévi-Strauss de faire référence au lieu où il le prend : les mathématiques⁷⁸⁸. C’est en effet là qu’apparaît le concept et on sait par ailleurs toute l’importance que Lévi-Strauss conférait à cette discipline. Se rapprocher des mathématiques en usant de ses concepts, transposés en anthropologie, représentait un enjeu fort dès ses premiers textes⁷⁸⁹.

c. Le concept de solidarité chez Vernant

La posture théorique que nous avons adoptée implique que nous reconstituions le sens du concept, non pas directement à partir d’influences, mais à partir de son fonctionnement dans ses milieux épistémologiques, c’est-à-dire dans les enquêtes où il intervient. Nous avons dégagé quelques pistes qui nous ont fait nous orienter vers la métaphore mécanique de la solidarité dans l’analyse structurale – entre deux pièces d’une machine – plutôt que vers la solidarité anthropologique et juridique de l’analyse sociologique – lien moral entre des hommes. Ces considérations de genèse du concept nous permettent d’orienter notre recherche qui va maintenant porter directement sur le comportement du concept dans le milieu qui nous intéresse : l’enquête de Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* ; et par extension la pensée de Vernant, car il semble bien que ce concept ait un rôle récurrent dans beaucoup de ses enquêtes.

⁷⁸⁷ Marcel Mauss, *Essai sur le Don* (1925), Paris, PUF, 2007. Il question de solidarité sociale dans ce livre, et de son rapport avec le travail salarié, reprenant ainsi certaines thèses de Durkheim, et donc son concept. Il n’est jamais question d’une solidarité structurale.

⁷⁸⁸ Le concept d’homologie trouve aussi une application en biologie de l’évolution, mais c’est bien à partir de ses usages en mathématiques que Lévi-Strauss construit le sien propre.

⁷⁸⁹ Nous ne développerons pas plus avant cette hypothèse. Toutefois, sur l’intérêt de Lévi-Strauss à l’égard des mathématiques, il suffit, pour s’en persuader, de relire *Les Structures élémentaires de la parenté* [1949], Paris, La Haye, Mouton, 1967. Voir aussi Claude Lévi-Strauss, « Les Mathématiques de l’homme », in *Bulletin international des sciences sociales*, Paris, UNESCO, vol. VI, n° 4, 1954, pp. 643-653. Lévi-Strauss y développe des pronostics prometteurs sur l’usage des mathématiques en sciences sociales. Mais surtout, il y présente toute l’influence que les mathématiques ont eue sur sa pensée. Notamment, certains de ses concepts sont directement issus de la théorie mathématique des ensembles. Voir aussi Philippe Courrège, « Un modèle mathématique des structures élémentaires de la parenté », in *L’Homme*, Paris, n° 3-4, 1965, pp. 248-290.

Nous l'avons vu, le terme a une fonction conclusive. Dès lors qu'une solidarité est affirmée entre deux phénomènes, l'enquête est conclue car résolue. C'est pourquoi comprendre son sens est primordial pour notre propos. Non seulement il permettra de mieux saisir le rapport entre la naissance de la raison grecque et la naissance de la cité, mais aussi, il permettra d'approfondir la normativité épistémologique de l'anthropologie historique de Vernant. Car le geste conclusif est un des actes symboliques décisifs d'une pensée. A titre d'exemple, nous avons vu que ce qui distinguait l'anthropologie historique de Vernant de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss était que le repérage des structures – le déchiffrement du code –, geste conclusif chez Lévi-Strauss, n'était qu'une étape pour Vernant. Les gestes et inférences logiques sont analogues, mais c'est la fonction dans l'enquête qui est distincte. En l'occurrence, Vernant refuse la fonction conclusive de l'enquête structurale et lui ajoute une conclusion d'ordre historique, refermant la trajectoire parabolique de l'enquête sur l'objectivation du cas-obstacle⁷⁹⁰. Une distinction analogue, mais inverse, a été repérée avec Pierre Vidal-Naquet et Pierre Lévêque mais pour une autre étape de l'enquête, celle de la preuve par la trame historique. Pour ces deux historiens, la preuve est faite uniquement si la trame concrète des influences historiques est reconstituée. C'est précisément ce qu'ils s'efforcent de faire à propos des influences de la pensée des Milésiens sur Clisthène, le fondateur de la démocratie athénienne. Or, Vernant est très clair là-dessus, comme nous l'avons vu. Lui-même compare des modèles et le repérage des homologies permet de conclure⁷⁹¹.

Nous possédons justement là une clé pour comprendre le rôle du concept de solidarité. Il formule la conclusion d'une enquête dont la trajectoire ne consiste pas à rapprocher un événement historique d'un autre par saisie des influences, mais à rapprocher un modèle d'un autre par saisie de leurs homologies.

⁷⁹⁰ Dans « Raisons du mythe », Vernant ne cache pas cette différence de méthode avec Lévi-Strauss, manifestant une différence épistémologique profonde. Le geste conclusif ne se situe pas à la même étape de l'enquête, car l'objectif n'est pas le même : « Dans l'optique de Lévi-Strauss le mythe n'est pas à comprendre, mais à décoder. Il ne s'agit pas, à partir d'un code connu, de déchiffrer un message pour en restituer le sens, mais à partir d'un message donné, en lui-même insignifiant ou absurde, de trouver le code secret sur lequel il se fonde et qui a commandé son émission. En refusant ainsi au mythe la qualité de message, on lui dénie du même coup la capacité à dire quelque chose, de formuler une assertion, vraie ou fausse, sur le monde, sur les dieux, ou sur l'homme ». Quelques pages plus loin, Vernant propose sa méthode d'analyse en trois étapes, autant nécessaires au geste conclusif, c'est-à-dire qu'ensemble elles permettent « à l'interprète moderne de donner au mythe sa pleine intelligibilité en le mettant en situation, en l'insérant à sa place dans une histoire mentale et sociale ». Jean-Pierre Vernant, « Raisons du mythe », *art. cit.*, pp. 245-247.

⁷⁹¹ Dans le compte rendu de Vernant sur *Clisthène l'Athénien*, il s'exprime ainsi pour distinguer sa méthode de celle des deux auteurs : « Notre analyse était structurale ; elle comparait des modèles ; elle les prenait là où nous pouvons les saisir sous leur forme la mieux élaborée ». Jean-Pierre Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 246.

« Dans notre essai sur *Les Origines de la pensée grecque* nous avons souligné la concordance frappante entre deux modèles : le modèle cosmologique qui règle l'ordonnance de l'univers physique chez les premiers philosophes d'Ionie, spécialement chez Anaximandre où il est le plus net ; le modèle politique qui préside à l'organisation de la cité et qui trouve dans la *politeia* clisthénienne son expression achevée. Dans les deux cas nous avons constaté une même orientation géométrique, un schéma spatial analogue, où le centre et la circularité se trouvent valorisés en tant qu'ils fondent, entre les divers éléments aux prises dans le cosmos naturel ou humain, des relations de caractère symétrique, réversible, égalitaire. Cette analogie de structure était confirmée par l'emploi, dans la pensée physique et politique, du même vocabulaire, le recours à un même outillage conceptuel. »⁷⁹²

Ce n'est certes pas le mot « solidarité » qui est utilisé ici, mais « analogie de structure ». Peut-être faut-il y voir un souci accru de précision dans le but de bien marquer la différence avec la méthode proprement historique de Lévêque et Vidal-Naquet, en accentuant le rôle de l'analyse structurale dans l'enquête. Il est clair, cependant, que si le mot diffère, le concept est le même, puisque la citation reproduit mot pour mot, à l'exception de celui-ci, les conclusions des *Origines de la pensée grecque* sur le rapprochement des deux modèles. Mais cette substitution nous éclaire sur le sens du concept de solidarité. Il doit être rapproché de celui d'*homologie*, lequel pourrait tout autant se substituer à *analogie de structure*.

Il reste toutefois une part énigmatique qu'il faut résoudre. La *solidarité* s'applique entre deux phénomènes qui sont des modèles – c'est-à-dire des abstractions construites à partir de données diverses et complexes. Or à quoi s'oppose ici le terme de modèle ? Il est utilisé surtout dans le compte rendu de *Clisthène l'Athénien*, donc par opposition à la trame concrète des faits historiques. Or Vernant sait bien qu'un fait historique est toujours une abstraction par accentuation de traits spécifiques, en fonction des orientations de l'enquête, donc un modèle. Il ne s'agit donc pas uniquement de cela, et nous pensons que si Vernant utilise ici le terme de modèle, c'est pour accentuer, non pas la nature de ce qui est comparé, mais la méthode de comparaison elle-même. Certes, les deux auteurs de *Clisthène l'Athénien* inventent des modèles par l'abstraction de certains traits de la réalité historique. Vernant fait de même. Mais ce qui diffère, c'est la pratique qui s'en suit. Les historiens, armés des deux abstractions qu'ils ont produites de part et d'autre de

⁷⁹² Jean-Pierre Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 246.

l'équation, vont ensuite tenter de comprendre comment l'on passe de l'une à l'autre dans le temps et dans l'espace ; situant donc l'une avant l'autre, nécessairement, pour saisir « le cheminement effectif des influences »⁷⁹³. La diachronie prime dès lors qu'une notion comme celle d'influence est évoquée. Et, sous-jacente à l'influence, opère la causalité. L'enquête de Vernant porte uniquement sur des modèles et sur leur configuration interne. C'est directement le geste d'abstraction qui permet la comparaison. Aussi bien, pour l'historien, qu'il s'agisse de modèle ou non importe peu, car l'usage d'idéaltype – qui figure le modèle dans les sciences historiques – se fait inconsciemment dans la pensée historique⁷⁹⁴. Pour l'anthropologie historique de Vernant, le fait qu'il s'agisse de modèles est une condition nécessaire pour avancer l'analyse, et doit donc être souligné. Nous avons bien là la transposition d'une partie de l'analyse structurale hors de son champ d'application. Soit deux phénomènes hétérogènes. On abstrait de ces deux phénomènes une structure commune, analogue ou homologue. Les deux phénomènes sont structurés de façon telle qu'ils manifestent une même orientation mentale et un même fondement théorique. C'est cela qu'exprime le concept de *solidarité*. C'est plus qu'une concomitance, qu'une corrélation, mais c'est autre chose qu'une influence, qu'une causalité.

Nous avons vu que le concept de *solidarité* avait un contenu analogue à celui d'*homologie*, notamment en allant voir son fonctionnement chez Ferdinand de Saussure. Ce détour nous a permis de saisir la métaphore initiale qui fournit son orientation au concept. Cette métaphore mécanique produit un effet de sens puissant qui transforme l'association entre deux modèles en un seul : raison et cité étant pensées comme deux éléments mécaniquement liés, ils constituent ensemble un objet unique, l'idéaltype raison-cité, où l'un et l'autre élément ne peuvent pas fonctionner seuls. La raison nécessite la cité, et la cité nécessite la raison. C'est pourquoi, nous semble-t-il, Vernant formule parfois les

⁷⁹³ Jean-Pierre Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 247.

⁷⁹⁴ Rappelons que Max Weber construit la méthode idéaltypique non pas pour fonder une science à partir de « spéculation purement épistémologiques et gnoséologiques » qui tenteraient de produire un modèle méthodologique pur, mais qu'il induit le modèle de l'idéaltype à partir des pratiques réelles et concrètes des sciences historiques. L'idéaltype n'est pas un modèle qu'il faut imposer, c'est ce que font réellement, sans le savoir souvent, les historiens dès lors qu'ils travaillent la matière des événements et des structures sociales. Autrement dit, l'argument de Vernant, s'il contestait réellement l'usage de modèles dans la discipline historique de Lévêque et Vidal-Naquet, serait tout bonnement rhétorique. S'il mentionne le fait qu'il travaille sur des modèles c'est bien, selon nous, pour mettre l'accent non sur le modèle mais sur la méthode. Voir Max Weber, « Etudes critiques pour servir à la logique des sciences de la « culture » », in *Essai sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 221. Voir aussi Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, *op. cit.*, pp. 18-25.

deux éléments de son équation au singulier :

« *L'effacement du Roi a pu dès lors préparer, au terme de la longue, de la sombre période d'isolement et de remise en place qu'on appelle le Moyen Age grec, une double et solidaire innovation : l'institution de la Cité, la naissance d'une pensée rationnelle.* »⁷⁹⁵

Pour preuve de cet effet d'intelligibilité, mentionnons une occurrence du concept de solidarité, toujours dans *Les Origines de la pensée grecque*, qui exprime, en outre, l'insertion du concept dans un raisonnement d'ordre structural. A ce stade, l'enquête définit les grands traits qui déterminent l'image du monde dans les théogonies grecques. Trois traits sont analysés : (1) l'univers est une hiérarchie de puissance ; (2) l'ordre a été institué par l'exploit d'un agent ; (3) le monde est dominé par la souveraineté de cet agent, Zeus, qui est au-dessus des autres dieux, sur le modèle du roi. La souveraineté de Zeus, sa *monarchia*, est ce qui « maintient l'équilibre entre les Puissances constituant l'univers »⁷⁹⁶. Ce qui nous intéresse ici est la formulation de la relation qui est décrite entre ces trois traits :

« *Ces trois traits sont solidaires ; ils donnent au récit mythique sa cohérence, sa logique propre.* »⁷⁹⁷

Nous retrouvons donc bien le concept de solidarité désignant les rapports entre les éléments d'un système. Ce concept, synonyme ici d'homologie, établit ces rapports dans la synchronie, et décrit les éléments – les trois traits – comme les parties d'un tout. La métaphore mécanique de la solidarité instaure donc bien ce rapport synchronique de réciprocité, de dépendance mutuelle, entre les pièces d'une entité supérieure.

Nous avons vu que Vernant utilisait le concept d'homologie pour éviter d'utiliser celui de détermination. Plus précisément, puisque le concept de détermination implique un rapport unilatéral, la fonction qui peut en découler est la référence de l'effet à sa cause comme explication. Le concept d'homologie permet donc de repenser l'ordre des choses, non plus du point de vue diachronique, impliquant que les relations entre deux phénomènes soient des relations de succession dont l'arcane est la causalité, mais du point

⁷⁹⁵ Jean-Pierre Vernant, « Introduction », in *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., pp. 6-7.

⁷⁹⁶ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 115. Nous sommes dans le chapitre VII, intitulé « Cosmogonies et mythes de souveraineté », qui reprend une grande partie du raisonnement et de l'argumentaire de l'enquête de 1957, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque ».

⁷⁹⁷ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 115.

de vue synchronique, rendant possible le fait d'envisager que deux phénomènes soient réciproquement liés, sans pour autant que l'un détermine l'autre. Le rapport est alors de réciprocité et d'inclusion dans un tout, et c'est cette relation réciproque qui contient la charge explicative. En ce sens, l'usage de ce concept n'est pas déficitaire par rapport à l'usage de la causalité, ou d'un concept unilatéral. Car si cette enquête accentue l'explication dans un sens, c'est que c'est bien la raison grecque qui est à expliquer. Pour autant, la conclusion ménage la possibilité de changer de perspective, soit d'expliquer l'institution de la cité, tout en utilisant la même conclusion.

Revenons un temps à Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet. Dans leur enquête sur *Clisthène l'Athénien* quelques années après la parution des *Origines de la pensée grecque*, ils prennent en charge d'étudier l'influence de la pensée milésienne sur Clisthène. Dans ce texte, la référence aux enquêtes de Vernant est fréquente, comme nous l'avons vu, et les étapes de l'enquête ont même été présentées, pendant plusieurs semaines en mars 1963, dans le séminaire de Vernant à l'École Pratique des Hautes Études. Il est question, dans cette enquête, d'examiner les modèles sous-jacents aux réformes institutionnelles de Clisthène instaurant la démocratie athénienne. Le point de départ de cette enquête est bien la conclusion de celle de Vernant :

« On admettra que l'atmosphère intellectuelle de la fin du VI^e siècle se caractérisait par une certaine coïncidence entre la vision géométrique du monde, telle que la formait un Anaximandre, et la vision politique d'une cité rationnelle et homogène, telle que la réalisait Clisthène. »⁷⁹⁸

Comme nous l'avons vu, la trajectoire de l'enquête n'est pas la même que chez Vernant, et l'examen des modèles géométriques de la pensée de Clisthène exige de reconstituer la trame de ses influences historiques. Mais l'important, à ce stade, n'est pas là. Il est dans le système d'accent issu du problème de l'enquête, et qui vient orienter le sens de la relation entre cité et raison. Le problème dans l'enquête est la pensée de Clisthène. La focale se porte donc sur l'institution de la démocratie athénienne dont il fut un fondateur. Et, dans la trajectoire de l'enquête, ce point est secondairement rendu intelligible par la référence à la raison milésienne. C'est donc bien le point de vue de l'enquête qui oriente le sens de la relation de solidarité, car celle-ci n'est pas remise en cause :

⁷⁹⁸ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 123.

« Au terme de leur analyse les auteurs pensent donc pouvoir admettre une coïncidence entre la vision géométrique du monde, propre à Anaximandre, et la vision politique d'une cité gouvernée par l'isonomia, telle que Clisthène s'efforce de la réaliser à Athènes. »⁷⁹⁹

Ce commentaire de Vernant sur l'enquête des deux historiens est explicite, à condition que l'on rappelle la complémentarité qu'il perçoit entre cette enquête et la sienne des *Origines de la pensée grecque*⁸⁰⁰. Il manifeste en outre tout le potentiel explicatif qu'apporte la thèse de la solidarité entre institution de la cité et émergence de la raison. Et il confirme le contenu et le fonctionnement du concept de solidarité. Les phénomènes solidaires apparaissent et fonctionnent ensemble comme les deux pièces d'un seul mécanisme :

« Espace, temps, nombre : les changements s'opèrent solidairement suivant des voies dont le parallélisme est manifeste. Face aux anciennes représentations spatiales, temporelles, numériques, chargées de valeurs religieuses, s'élaborent les nouveaux cadres de l'expérience, répondant aux besoins d'organisation du monde de la cité, ce monde proprement humain où les citoyens délibèrent et décident eux-mêmes de leurs affaires communes. »⁸⁰¹

Si Vernant lui-même a plutôt accentué une seule direction de la relation de solidarité qu'il a dégagée entre cité et raison, il a toutefois ménagé et rendu possible l'autre direction. La différence relève de deux façons de braquer le projecteur⁸⁰². Car entre les thèses de Vidal-Naquet et Lévêque et les siennes, il n'y a jamais de contradiction. Les différences sont de méthode, elles ne sont pas thétiqes. Pour autant, seule sa méthode a pu aboutir à une telle conclusion, qui est déficitaire aux yeux des historiens, car elle ne se fonde pas sur la trame historique concrète. La *solidarité*, permettant de conceptualiser la réciprocité entre deux entités historiques est profondément enracinée dans l'anthropologie historique de Vernant. Elle en est le produit, l'arcane conclusif.

⁷⁹⁹ Jean-Pierre Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 249.

⁸⁰⁰ Pour simple preuve de l'acquiescement de Vernant aux thèses de Vidal-Naquet et Lévêque dans *Clisthène l'Athénien*, on peut invoquer la présence du compte rendu qu'il en fait, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », dès la première édition du recueil *Mythe et pensée chez les Grecs* en 1965. De plus, dans ce compte rendu, contrairement à celui qu'il fait au livre de Louis Moulinier, *Le Pur et l'Impur*, et qu'il republie dans le recueil *Mythe et Société en Grèce ancienne* en 1974, il n'ajoute aucune information, ni aucune interprétation qui viendrait compléter l'enquête qui y est résumée. Le seul point de distinction concerne la méthode employée que nous avons examinée dans notre chapitre 4.

⁸⁰¹ Jean-Pierre Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *art. cit.*, p. 240.

⁸⁰² L'expression est employée par Vernant dans « Raison, mythe et société dans la Grèce antique », *art. cit.*, p. 114.

Pour conclure ce point, une précision s'impose. L'application d'une analyse d'ordre structurale, c'est-à-dire mettant en pratique les concepts de système, d'homologie, et de structure, est légèrement infléchie dans les conclusions des *Origines de la pensée grecque*. Car elle ne nécessite plus, ici, sa circonscription à un objet défini au préalable comme système⁸⁰³. L'enquête ne déduit pas le repérage des homologies depuis un objet-système ; elle induit un objet-système – la raison et la cité, pensées ensemble – à partir du repérage des homologies. Les étapes du raisonnement sont donc inversées par rapport à l'analyse structurale. Et le concept de *solidarité*, exprimant les liens systémiques entre les modèles, est le produit d'une induction, le fruit de la comparaison. Or, chez Saussure, ce lien était directement déduit de la conception de la langue comme système. Chez Lévi-Strauss, la conception du mythe comme système est un préalable à l'étude des rapports syntagmatiques et paradigmatiques qui le constituent. Chez Vernant, c'est l'inverse. Il faut comprendre la thèse conclusive des *Origines de la pensée grecque* comme affirmant un lien de réciprocité, de dépendance mutuelle, de solidarité, entre la raison grecque et l'institution de la cité, lien qui n'est absolument pas posé au préalable – comme on appliquerait un système conceptuel pour définir un objet – mais qui est le résultat de l'enquête. Si, chez Lévi-Strauss, la réciprocité synchronique, exprimée par l'homologie, est déduite de la construction préalable de l'objet comme système, chez Vernant, cette réciprocité synchronique est plutôt induite par le repérage et l'abstraction de modèles au cœur des données empiriques. C'est donc secondairement, dans la trajectoire de l'enquête, que l'entité « cité », ou l'entité « raison grecque », voire l'entité « cité-raison », sont construites comme système. Il y a bien une analyse d'ordre structurale dans la comparaison initiale des modèles, et dans l'usage d'une conceptualité du système et de la structure. Mais à une analyse structurale déductive, dans la version qu'en théorise Lévi-Strauss à la suite de Saussure, s'oppose ici une analyse structurale inductive qui se déploie diachroniquement, comme nous l'avons vu plus haut dans ce chapitre. Le concept de solidarité manifeste donc un certain assouplissement logique par rapport au concept d'homologie, dès lors que ce dernier est partiellement déconnecté de l'analyse structurale dans sa version déductive. Le système est une condition de possibilité pour l'analyse structurale déductive. C'est un résultat pour l'analyse inductive et diachronique que fait Vernant.

⁸⁰³ A d'autres occasions, la définition préalable du système permet à Vernant de déduire une relation de solidarité. Ce n'est pas le cas dans les conclusions des *Origines de la pensée grecque*.

d. La solidarité entre synchronie et diachronie

Une difficulté doit donc être soulevée : le rôle du concept de solidarité au regard du couple diachronie/synchronie. Il est un autre usage du concept de *solidarité* dans la pensée de Vernant : un phénomène singulier peut être en relation de solidarité avec un contexte. Jusque là, la solidarité que nous avons circonscrite liait entre eux des modèles singuliers, ou les parties d'un système. Ils étaient solidaires car étaient construits sur une même base structurale⁸⁰⁴. Certes, première vue, les deux usages répondent à deux perspectives différentes, une synchronique, dans la première version que nous avons étudiées, et une diachronique, dans la relation entre l'entité et son contexte. Les effets de sens sont bien distincts, et les milieux narratifs dans lesquels ils sont appliqués le font voir aisément. Pourtant cet autre usage du concept, liant singularité et contexte, va nous faire revenir à ce que nous avons isolé comme étant le schème intégré du devenir historique, car c'est la figure logique de condition de possibilité qui y est en jeu. Nous allons donc montrer que la continuité lexicale – un même mot « solidarité » – entre deux perspectives pourtant hétérogènes, révèle une tentative pour les articuler. Ce qui se joue, dans les ambiguïtés d'usage du concept de solidarité, c'est le dépassement de l'opposition binaire entre synchronie et diachronie – au prix d'une inflexion du premier terme – recouvrant le dépassement de l'aporie entre le stable et l'instable.

Dans son enquête sur les « Aspects mythiques de la mémoire », on retrouve les deux usages. Dans un premier temps :

« Aux diverses époques et dans les diverses cultures, il y a solidarité entre les techniques de remémoration pratiquées, l'organisation interne de la fonction, sa

⁸⁰⁴ Dans le modèle de la cité et dans celui de la cosmologie, Vernant isole une même conception géométrique nouvelle de l'espace, fondée sur la valorisation du centre, de l'équilibre et de la réciprocité. Ce point est d'autant plus important qu'il fait l'objet de trois articles qui viennent approfondir les conclusions des *Origines de la pensée grecque* : « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement », *art. cit.*, 1963 ; « Géométrie et astronomie sphérique dans la cosmologie grecque », *art. cit.*, 1963 ; « Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre », *art. cit.*, 1968 (cet article est ajouté au recueil lors de la réédition de 1985). Ces deux dernières enquêtes développent l'analyse du modèle de la cosmologie. L'enjeu y est d'éclairer plus avant le rapport entre cette cosmologie et les modèles théoriques en jeu dans l'institution de la cité. La figure d'Hippodamos de Milet est notamment mentionnée : « On saisit ici sur le vif comment se recoupent, chez le même homme, des préoccupations astronomiques portant sur la sphère céleste, la recherche des meilleurs institutions politiques et un effort pour construire une ville conformément à un modèle géométrique rationnel », Jean-Pierre Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la cosmologie grecque », *art. cit.*, p. 212.

*place dans le système du moi et l'image que les hommes se font de la mémoire. »*⁸⁰⁵

Mais plus loin dans l'enquête, au moment de conclure :

*« En dehors du cadre institutionnel et du contexte mental dont elles sont solidaires, ces conduites remémoratrices perdent leur signification et deviennent sans objet. »*⁸⁰⁶

Nous avons bien les deux possibilités : (1) les parties d'un tout sont solidaires entre elles, suivant la métaphore mécanique d'une machine ne fonctionnant que si ses éléments sont solidairement agencés ; (2) chaque partie est solidaire avec le tout, conçu cette fois comme contexte mental. C'est à partir de l'enquête de Vernant sur la tragédie, que nous avons pu analyser la notion de contexte mental et son fonctionnement. Un rapport de détermination entre le contexte mental et l'invention de la tragédie était insatisfaisant, puisque cette invention se répercutait en retour sur le contexte pour le transformer de l'intérieur. Le rapport entre les deux éléments, contexte et invention, était alors exprimé par une relation homologique, alors que logiquement et chronologiquement, le contexte est premier sur l'invention :

*« Il s'agit, selon nous, d'un contexte mental, d'un univers humain de significations, homologue par conséquent au texte même auquel on le réfère : outillage verbal et intellectuel, catégories de pensée, types de raisonnement, système de représentations, de croyances, de valeurs, formes de sensibilité, modalité de l'action et de l'agent. »*⁸⁰⁷

Les concepts de solidarité et d'homologie présentent tous deux la même ambiguïté d'usage chez Vernant. Tantôt ils ciblent les liens des parties constituant un tout synchronique, tantôt ils ciblent les liens entre les parties et le tout, à la façon dont la singularité est objectivée par le contexte. On le voit, dans ce second usage – les rapports entre la partie et le tout – ce n'est pas spécifiquement la conceptualité structuraliste qui s'applique. Le paradigme d'un tel lien est plutôt le bricolage, suivant le modèle historique que nous avons isolé dans notre chapitre IV : une invention est rendue intelligible suivant deux ordres explicatifs dont l'un relève d'une causalité variable, et l'autre relève de la délimitation du possible et de l'impossible⁸⁰⁸. Le second ordre explicatif consiste à saisir

⁸⁰⁵ Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.*, p. 109.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁸⁰⁷ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *art. cit.*, p. 22.

⁸⁰⁸ Le modèle du bricolage, rappelons-le, désigne la possibilité d'inventer une série limitée de choses en fonction d'une série limitée et limitant de matériaux. Voir Claude Lévi-Strauss, *Les Pensées sauvages*, *op. cit.*, p. 31. Il n'y a aucune relation de nécessité ou d'adaptation préalable entre l'invention et ses conditions de possibilité. La seule relation envisageable est de disponibilité. Voir *supra*, chapitre 4.

les cadres de l'expérience disponibles qui permettent, sans pour autant rendre nécessaire, telle ou telle invention. A partir d'un certain contexte, une pluralité d'options historiques sont rendues possibles, non pas une infinité. Or, il semble que le rapport entre l'invention singulière et l'ensemble des conditions de possibilité qui l'encadrent – la contraignent et la rendent possible à la fois – soit bien formulé lui aussi par le concept de solidarité.

Deux arguments viennent attester et renforcer cette hypothèse. Le premier concerne un élément du contenu du concept de solidarité : la réciprocité qui s'applique aussi dans le schème du bricolage. Soit deux phénomènes solidaires, l'un agit sur l'autre, et vice versa. Ils sont interconnectés. Or, nous avons pu mettre en lumière une telle interaction dans le rapport entre l'invention de la tragédie et le contexte mental qui la rend possible. La tragédie, comme partie intégrante de ce contexte, vient en transformer de l'intérieur les éléments. L'analyse doit donc opérer dans les deux sens : du contexte à l'œuvre, et de l'œuvre au contexte.

*« Pour utiliser une comparaison spatiale, nous pourrions dire alors que le contexte, au sens où nous l'entendons, ne se situe pas à côté des œuvres, en marge de la tragédie ; il n'est pas tant juxtaposé au texte que sous-jacent à lui. Plus encore qu'un contexte, il constitue un sous-texte qu'une lecture savante doit déchiffrer dans l'épaisseur même de l'œuvre par un double mouvement, une démarche alternée de détour et de retour. »*⁸⁰⁹

Comme nous en avons déjà conclu, le contexte est dans un premier temps pensé comme ensemble des conditions de possibilité, et permet en ce sens de monter en généralité pour accroître l'intelligibilité de l'invention en question, mais il est dans un second temps amené à être repensé comme ensemble processuel qui a été transformé par cette invention. Nous avons parlé à ce propos d'un processus contextuel. Il y a bien réciprocité – solidarité ? – entre l'invention et son contexte. Le modèle du bricolage induit aussi une telle réciprocité, car le temps ne s'arrête pas, et une fois la première invention bricolée, elle appartient dès lors au stock de matériaux, continuellement entretenu « avec les résidus de constructions et de destructions antérieures »⁸¹⁰. Nous parlons de processus contextuel parce que les éléments généraux objectivés déterminent puis sont ensuite déterminés.

Le second argument suit. La lecture approfondie des *Origines de la pensée*

⁸⁰⁹ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *art. cit.*, p. 23.

⁸¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 31.

grecque nous permet de préciser plus avant le concept de solidarité en fonction des deux perspectives repérées. L'hypothèse est la suivante : si le concept tient sa signification de l'analyse structurale, et, avant cela, de la métaphore mécanique, il acquiert, dans l'enquête de Vernant, une signification historique, c'est-à-dire processuelle, qui lui fait quitter le champ des coupes synchroniques⁸¹¹, des états de fait et de société, pour devenir un élément dans le schème intégré du devenir historique. Parce que l'enquête ne se contente pas de pointer la solidarité entre raison et institution de la cité comme étant un état synchronique du monde grec à l'aube de la période classique. Au fil des chapitres, une explication générale se dessine qui rend intelligible cette solidarité, sur le mode du bricolage, du schème intégré que nous avons abstrait d'autres enquêtes. Non seulement le concept de solidarité a une affinité avec le schème du bricolage par l'élément de réciprocité qu'il désigne ; mais ce schème est effectivement appliqué pour rendre intelligible l'apparition de la raison grecque.

La trame générale de l'enquête, son itinéraire, n'est pas linéaire, comme nous l'avons dit. Elle alterne entre la généralisation descriptive d'un univers mental et la particularisation des flux changeant du devenir historique. Par exemple, récapitulant plusieurs chapitres, Vernant nous dit :

*« Désacralisation du savoir, avènement d'un type de pensée extérieure à la religion – ce ne sont pas des phénomènes isolés et incompréhensibles. Dans sa forme, la philosophie se rattache de façon directe à l'univers spirituel qui nous a paru définir l'ordre de la cité et que caractérisent précisément une laïcisation, une rationalisation de la vie sociale. Mais la dépendance de la philosophie par rapport aux institutions de la Polis se marque également dans son contenu. S'il est vrai que les Milésiens ont emprunté au mythe, ils ont aussi très profondément transformé l'image de l'univers, ils l'ont intégrée à un cadre spatial, ordonnée suivant un modèle plus géométrique. Pour construire les cosmologies nouvelles, ils ont utilisé les notions que la pensée morale et politique avait élaborées, ils ont projeté sur le monde de la nature cette conception de l'ordre et de la loi qui, triomphant dans la cité, avait fait du monde humain un cosmos. »*⁸¹²

⁸¹¹ Pour Saussure comme pour Lévi-Strauss, l'analyse structurale d'un objet scientifique n'est possible que si cet objet est construit comme une coupe synchronique dans le flux historique. La métaphore de la coupe d'un végétal est donnée par Ferdinand de Saussure pour illustrer cette exigence épistémologique, la considération d'un état – synchronique – et non d'un processus – diachronique – malgré l'interdépendance entre les deux ordres diachroniques et synchroniques. *Cours de linguistique générale, op. cit.*, pp. 124-125.

⁸¹² Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque, op. cit.*, p. 106.

Le lien entre raison et cité ici exprimé est bien un lien d'antériorité chronologique et logique de la cité sur la raison. Cependant, puisque la solidarité peut aussi s'appliquer au rapport entre une singularité et son contexte dans une visée explicative, la cité apparaît comme une condition *sine qua non* de l'apparition de la raison grecque : elle participe du stock disponible rendant possible le bricolage de la raison grecque. C'est le chapitre IV, « L'univers spirituel de la *polis* » qui est décisif. La clé est que cet univers spirituel n'est pas tout à fait la cité qui est décrite en conclusion. Il occupe dans la trajectoire de l'enquête, un autre rôle : celui du contexte fournissant un cadre dans lequel s'invente la nouvelle façon de penser le monde physique et le monde humain. L'univers spirituel de la *polis* désigne l'ensemble des cadres nouveaux de l'expérience humaine qui rendent possible, non pas uniquement l'apparition de la raison, mais, tout ensemble, l'apparition de la raison et l'institution de la cité dans sa version démocratique. L'organisation théorique et pratique du cosmos humain⁸¹³ est ainsi tout autant une invention à expliquer que ne l'est la philosophie ionienne. Il y a donc deux concepts de cité dans *Les Origines de la pensée grecque*. L'un – l'univers spirituel de la *polis* – constitue le stock global qui rend possible un certain nombre d'inventions après l'effondrement des sociétés mycéniennes, et après la réforme hoplitique. Il relève d'une intelligibilité construite par raisonnement structural. L'autre – la cité démocratique – constitue une de ces inventions, qui se concrétise notamment par l'application de l'idéal isonomique dans la démocratie athénienne, et où s'exprime ce que Vernant nomme la raison politique⁸¹⁴. Celui-là est rendu intelligible par une histoire générale, où psychologie historique, histoire sociale et économique, et histoire politique et juridique sont mises en œuvre.

L'univers spirituel est décrit par l'agencement de trois aspects nouveaux, qui le distinguent fortement de l'univers spirituel de la royauté mycénienne, ce dernier occupant les premiers chapitres. C'est surtout le troisième aspect décrit qui doit retenir notre attention ici :

« Aux deux aspects que nous avons signalés – prestige de la parole, développement des pratiques publiques –, un autre trait s'ajoute pour caractériser l'univers spirituel de la *polis*. Ceux qui composent la cité, si différents qu'ils soient par leur origine, leur rang, leur fonction, apparaissent d'une certaine façon comme « semblables » les

⁸¹³ « L'organisation du cosmos humain » est le titre du chapitre VI des *Origines de la pensée grecque*.

⁸¹⁴ « De fait, c'est sur le plan politique que la Raison, en Grèce, s'est tout d'abord exprimée, constituée, formée. [...] La raison grecque ne s'est pas tant formée dans le commerce humain avec les choses que dans les relations des hommes entre eux », Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., pp. 131-133.

uns aux autres. [...] Le lien de l'homme avec l'homme va prendre ainsi, dans le cadre de la cité, la forme d'une relation réciproque, réversible, remplaçant les rapports hiérarchiques de soumission et de domination. »⁸¹⁵

Dans la trajectoire de l'enquête, ce troisième aspect est primordial, car c'est lui qui rend possible à la fois l'instauration de la démocratie et la rationalisation du savoir cosmologique. Il acquiert le rôle épistémologique d'une structure mentale, d'une fonction psychologique métastable, qui s'exprime secondairement dans des pratiques, des valeurs, et des représentations. Ces trois aspects occupent donc la même place et la même fonction que le contexte mental occupe dans l'enquête sur la tragédie : ils délimitent les inventions possibles et les options impossibles⁸¹⁶. C'est pourquoi le chapitre IV a un rôle charnière et décisif. C'est lui qui fournit le thème à partir duquel les autres chapitres vont développer les variations⁸¹⁷. Celles-ci sont à la fois rendues possibles par le thème, et à la fois expliquées par des flux variables de causes et d'effets. Dans tous les chapitres qui suivent le chapitre IV, on retrouve les éléments structuraux objectivés comme univers spirituels, déclinés en diverses incarnations concrètes. En ce sens, la trajectoire générale de l'enquête des *Origines de la pensée grecque* s'éclaire. Dans les deux premiers chapitres est décrit un état antérieur, récemment rendu accessible : la société mycénienne. Le troisième chapitre décrit la crise de cette société, son effondrement et certaines de ses conséquences. Le chapitre IV décrit l'univers spirituel de la *polis*, c'est-à-dire l'ensemble englobant, issu de l'effondrement des sociétés mycéniennes, qui trace les bornes des options possibles pour les siècles à venir. Comme système structuré, l'univers spirituel est une entité métastable⁸¹⁸. Les chapitres V et VI étudient les inventions politiques qui voient le jour en réaction aux crises de la cité à l'époque archaïque. Ces inventions sont bien délimitées par l'univers spirituel de la *polis*⁸¹⁹. Et les chapitres VII et VIII analysent les

⁸¹⁵ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., p. 56.

⁸¹⁶ A titre d'exemple, nous pouvons rappeler que les cités grecques ont développé des options diverses à partir de ce principe de réciprocité des rapports humains. L'*isonomia* athénienne a été le plus souvent retenue du fait de notre familiarité avec la cité attique. Cependant, l'*eunomia* spartiate est aussi assez bien connue et représente une variation historique sur le thème de la réciprocité et de l'égalité entre les hommes. L'exemple spartiate est d'ailleurs immédiatement fourni par Vernant dans *Les Origines de la pensée grecque*, op. cit., pp. 56-57.

⁸¹⁷ Respectivement les chapitres V et VI sur la cité ; les chapitres VII et VIII sur la cosmologie.

⁸¹⁸ Les trois aspects synchroniques sont partiellement expliqués dans leurs origines. C'est par exemple à partir de la réforme hoplitique que l'exigence politique de réciprocité et d'égalité devient une contrainte indépassable pour les cités et pour leurs options constitutionnelles.

⁸¹⁹ Au moment où une certaine effervescence mystique voit le jour et implique certains inflexions de la vie sociale, plusieurs options sont décrites par Vernant. Une seule est retenue historiquement et Vernant explique pourquoi : « [Cette effervescence mystique] ne donne pas naissance à un vaste mouvement de renouveau religieux qui absorberait finalement le politique. C'est l'inverse qui se produit. Les aspirations

inventions scientifiques et philosophiques qui elles-aussi sont délimitées par l'univers spirituel de la *polis*. Les quatre derniers chapitres décrivent donc l'ensemble des bricolages historiques que les Grecs ont fait en fonction notamment d'un aspect permanent est puissamment reproduit au fil des siècles : cette structure mentale, localisée dans l'univers spirituel de la cité, qui pense et expérimente la spatialité de façon géométrique.

Du fait, donc, de la distinction entre deux concepts de cité – l'un structural, l'autre historique –, le concept de solidarité a une double fonction. Il exprime un rapport synchronique dès lors qu'il a une fonction conclusive dans l'enquête. Car la conclusion des *Origines de la pensée grecque* concerne un état synchronique, l'aboutissement d'un processus long qui va de la chute des sociétés mycéniennes à la philosophie. En outre, l'établissement théorique d'un tel lien synchronique renforce l'idée d'une seule entité, l'idéaltype cité-raison. Mais aussi bien, le concept contient, par son usage, la référence de la partie au tout, sous la forme spécifiquement diachronique de la référence de l'invention à son contexte mental. Car la solidarité entre la raison grecque et l'institution de la cité a pour contenu une structure fondamentale qui est la représentation, la pratique et la valorisation d'un espace géométrique. L'état synchronique est donc un résultat induit, que Vernant rend intelligible en utilisant le schème intégré du devenir historique que nous avons repéré dans d'autres enquêtes. En ce sens, le concept de solidarité relève bien d'un double usage, mais qui n'est pas contradictoire. Du point de vue synchronique, la comparaison des modèles permet de faire voir une solidarité entre raison et cité, qui relève d'une métaphore mécanique, et qui est le résultat inductif de l'enquête. Ce sont les deux pièces d'une même machine ne pouvant fonctionner que si ces deux machines sont interconnectées. Du point de vue diachronique, les deux éléments sont issus d'un bricolage utilisant le même matériau : la conception géométrique de l'espace, construite à partir du matériau initial de l'univers spirituel de la *polis*.

communautaires et unitaires vont s'insérer plus directement dans la réalité sociale, orienter un effort de législation et de réforme : mais en remodelant ainsi la vie publique, elles vont-elles-mêmes se transformer, se laïciser ; en s'incarnant dans l'institution judiciaire et dans l'organisation politique, elles vont se prêter à un travail d'élaboration conceptuelle, se transposer sur le plan d'une pensée positive ». Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque, op. cit.*, p. 77. Les options choisies le sont parce que l'univers spirituel de la cité rend impossible l'absorption du politique dans des conceptions qui mettraient à l'écart la réciprocité et l'égalité entre les citoyens. Nous voyons bien ici comment agissent les conditions de possibilité : elles rendent disponibles certaines options, elles interdisent certaines autres. L'absorption du politique dans le religieux, première option possible théoriquement, est simplement une impossibilité historique.

Bien sûr, l'explication globale ne se résume pas là, car la géométrisation de l'espace est une condition de possibilité non suffisante. Il en est une autre, plus directement visible : la pensée mythique, qui elle aussi a fourni un certain nombre de modèles, comme le rappelle Vernant dès 1957⁸²⁰. Nous avons vu que l'inférence dans ce cas était bien aussi une condition de possibilité. C'était d'ailleurs à partir d'une formule concernant le passage du mythe à la cosmologie qui nous avait fourni le terme de « cadre » pour comprendre le sens du schème du bricolage. C'est donc comme si la raison grecque, sous la forme particulière de la cosmologie des Milésiens, avait deux ensembles de conditions de possibilités : l'univers spirituel de la cité – qu'elle partage avec la cité – et la pensée mythique. C'est au final le croisement de ces deux ensembles qui rend intelligible de façon synthétique l'apparition de la cosmologie milésienne.

Mais il y a plus. Car entre les deux références explicatives – à la cité et au mythe – ce ne sont pas les mêmes termes qui sont utilisés. Si les deux phénomènes sont certes conditions de possibilité pour la pensée cosmologique des Milésiens, ils ne sont pas tout à fait du même ordre. En particulier, le rapport entre le mythe et la cosmologie n'est pas un rapport qualifié de solidarité. Cette comparaison entre les deux vecteurs explicatifs nous permet de mettre en relief l'intérêt du concept de solidarité. Il semble qu'il ne puisse pas être utilisé dans le cas du rapport entre raison et mythe, parce qu'il s'agit uniquement là d'un rapport d'antériorité. Le concept de solidarité sert à qualifier un rapport synchronique autant que diachronique, nous l'avons dit⁸²¹. Par ailleurs, mythe de souveraineté et cosmologie remplissent une fonction analogue dans la société grecque, qui est la fonction de connaissance : rendre le monde intelligible donc habitable. Ainsi, la cosmologie vient remplacer le mythe. Même si les deux registres coexistent longtemps encore, ils s'excluent l'un l'autre⁸²². Entre la cité et la raison, il s'agit de deux plans différents du réel, qui remplissent donc des fonctions distinctes. Le rapport qui existe entre les deux entités est à la fois synchronique – puisque les deux modèles sont construits sur une même structure, qui est la conception géométrique de l'espace – et diachronique, puisque cette structure commune est issue de l'univers spirituel de la *polis*.

⁸²⁰ Jean-Pierre Vernant, « La formation de la pensée positive en Grèce archaïque », *art. cit.*, ainsi que le chapitre VII des *Origines de la pensée grecque* qui reprend mot pour mot le texte de l'article de 1957 à propos des thèses de Cornford aux pages 102 et 103. Et nous avons déjà dit que le rapport entre la cosmologie laïcisée des Milésiens et le mythe, en particulier chez Hésiode, était de potentialité.

⁸²¹ Ceci est rendu possible par le dédoublement du concept de cité, entre une version synchronique et structurale – comme entité métastable et non comme coupe dans le temps – et une version diachronique et processuelle.

⁸²² Pour Anaximandre, par exemple, le mythe hésiodique ne peut plus remplir la fonction d'intelligibilité du monde, et sa cosmologie vise à le remplacer.



Le concept de solidarité a un effet inédit dans *Les Origines de la pensée grecque* : il fait tenir ensemble à la fois le général et le particulier – sous le schème d’intelligibilité du bricolage – et à la fois le synchronique et le diachronique. L’« institution de la cité » relève du diachronique, et possède une temporalité spécifique ; l’« univers spirituel de la cité » relève du synchronique. Mais le synchronique relève aussi bien d’une temporalité : celle du déjà-là à un instant t , qui est partiellement reconfiguré à l’instant $t+1$. L’articulation entre les deux registres analytiques semble donc être tentée à travers l’idée d’une métastabilité s’exprimant à travers la représentation dynamique du stable et de l’instable, où le concept de contexte mental, formulé ici par l’univers spirituel, désigne une entité partiellement stable, momentanément stable, qui vient délimiter le possible et l’impossible. Mais cela se fait au prix d’une inflexion de la perspective synchronique qui, avec le concept d’univers spirituel, n’est pas une coupe dans le temps, un arrêt du temps, comme c’était le cas chez Saussure, puis chez Lévi-Strauss, mais prend la forme d’un toujours présent, d’un contexte, dont le mode d’existence est l’équilibre métastable⁸²³. Nous retrouvons donc, de façon sous-jacente, le même dépassement de l’aporie binaire entre stable et instable que nous avons isolée dans la psychologie historique. Sous cet angle, la fonction psychologique, déterminée et déterminante, représente le paradigme implicite de la notion d’univers mental.

D’une certaine façon, le concept de solidarité vient s’insérer dans la brèche ouverte par une pensée de la métastabilité dépourvue du concept. Il n’a pas directement une telle fonction. Mais il s’insère dans cette tension des apories binaires, que vient résoudre le concept de métastabilité, ou d’équilibre métastable, qui pourrait servir à penser les entités historiques et le jeu du bricolage. Le problème de l’anthropologie historique de Vernant viendrait alors, non pas directement de l’articulation difficile entre diachronie et synchronie ou entre stabilité et instabilité, mais d’une carence conceptuelle

⁸²³ Rappelons que chez Saussure, la synchronie est une coupe dans le temps. Un état de fait artificiellement conçu, qui seul permet l’analyse des relations de solidarité entre les éléments de la langue. Ici, le rapport synchronique exprimé par la solidarité entre une invention et un univers mental se fonde sur la permanence de cet univers mental, par-delà les inflexions mineures mais nécessaires qu’il subit en augmentant le stock de matériaux. Le synchronique en vient donc à désigner le plus général, à la fois d’un point de vue théorique – son contenu – que d’un point de vue historique et temporel – sa durée.

dans un moment historique dominé par le structuralisme. Car le structuralisme, dans ses diverses formes et applications, fait un choix net dans l'alternative entre diachronie et synchronie. C'est pour cela qu'il est insatisfaisant en tant que tel pour des problèmes qui sont ceux de Vernant. Ces problèmes, posés initialement dans les cadres de la psychologie historique de Meyerson, exigeraient une conceptualité nouvelle. Il s'agit des questions de processus, et du rôle possible des généralisations sociologiques et anthropologiques dans le cadre de ces processus. Construire directement ces instruments ne semble cependant pas avoir constitué la priorité de Vernant, d'autant que le contexte historique de ses premières enquêtes était dominé par d'autres problèmes philosophiques que celui d'un tel dépassement. Pour autant, les effets d'intelligibilité paraissent indéniables. Les lecteurs des *Origines de la pensée grecque* comprennent assez nettement les variations d'échelle, de perspectives qui se succèdent dans le texte, et qui dessinent la trame de l'enquête en se combinant logiquement suivant un ordre original. Ils comprennent bien ce qui se joue dans l'enquête : faire voir l'invention conjointe de la démocratie et de la raison. Mais cette invention conjointe est conçue à la condition de ne pas en faire un système qui se referme sur lui-même et qui gagne en cohérence ce qu'il perd en historicité ; et sans en faire non plus une histoire unilatérale.

Nous avons, dans ce chapitre, rendu raison de la construction de l'idéaltype cité-raison du point de vue de la normativité épistémologique de l'anthropologie historique de Vernant. Référé à un problème scientifique et à une méthode d'analyse et de construction d'intelligibilité, l'idéaltype fondé sur le concept de solidarité trouve une signification importante. Le dépassement de l'aporie binaire diachronie/synchronie impose une certaine nécessité du concept de solidarité et donc oriente largement la conclusion.

Mais il est une autre analyse qui doit être menée pour rendre raison de la construction de l'idéaltype cité-raison. Cette analyse va nous mener sur un autre registre que celui de la normativité épistémologique. Changeant de perspective, nous allons maintenant questionner cet idéaltype du point de vue des enjeux philosophiques dans lesquels il vient s'insérer, venant apporter des solutions à des problèmes contemporains. Plus largement, cette focale va nous permettre de comprendre l'insertion singulière de la pensée de Vernant dans un contexte d'après-guerre, certes marqué par le structuralisme, mais dans lequel ce sont le totalitarisme, la fin des traditions et le dogmatisme intellectuel et politique qui représentent les écueils entre lesquels naviguer.

Chapitre 6 : Rationalités plurielles et raison politique

En analysant les articulations intimes des *Origines de la pensée grecque*, nous avons mis à jour les instruments théoriques, conceptuels et méthodologiques, par lesquels Vernant entreprenait l'histoire de la raison grecque. Oscillant entre plusieurs obstacles épistémologiques, son étude empirique aboutit à un résultat complexe faisant de l'objet cité-raison une entité à la fois stable et cohérente et à la fois processuelle. Il a été dit à plusieurs reprises au fil de nos analyses épistémologiques, que manquait un concept, celui de métastabilité, permettant de ne plus opposer le stable à l'instable, mais au contraire d'articuler les deux dimensions pour en faire la matrice centrale de l'historicité, à la façon d'une loi mécanique du devenir historique.

Nous voudrions maintenant changer de perspective tout en poursuivant l'interprétation de cet idéaltype qu'est la cité-raison. Si jusque là nous avons porté notre attention sur les moyens, nous voudrions désormais questionner les fins. A quelles finalités obéissent les linéaments théoriques et empiriques par lesquels Vernant invente une nouvelle cartographie de la raison, des rationalités, de la cité ? La question que nous posons maintenant n'est plus : comment connaître, mais pourquoi connaître ; plus précisément : pourquoi faire l'histoire de la raison grecque, en faire reculer les origines, la lier presque organiquement à l'histoire de la cité ? L'idéaltype cité-raison contient en lui-même l'assertion conclusive des *Origines de la pensée grecque*. La charge explicative est portée majoritairement par le concept de *solidarité* qui lie les deux entités en en faisant un système métastable. De cette thèse, nous voudrions remonter le fil de l'enquête jusqu'à ce qui l'ouvre en partie, et qui exprime l'insertion de Vernant dans des ensembles problématiques plus amples : certains enjeux philosophiques contemporains. Autrement dit, nous allons considérer cette assertion conclusive autrement que comme une thèse d'histoire : comme une thèse philosophique et politique qui résout un problème théorique fort et urgent, celui du totalitarisme et du dogmatisme. Quels sont les enjeux philosophiques de la thèse historique construite par Vernant ? Cette perspective prend acte du statut éminemment interprétatif de l'anthropologie historique, ce qui pour autant, en aucun cas, ne la placerait du côté de l'opinion plutôt que du côté de la raison. Nous avons vu à quel point les enquêtes de Vernant se déployaient dans les cadres d'une normativité contraignante, conférant aux résultats la solidité d'un savoir attesté par la preuve.

Cependant, il nous semble devoir prendre de la hauteur pour questionner la signification philosophique, et plus uniquement historique – entendons ici empirique – des thèses de l'helléniste.

La formulation en termes de disciplines savantes est maladroite, car elle ne prend pas la mesure du positionnement de Vernant dans le champ des sciences humaines et sociales, et plus largement dans le champ des savoirs. On pourrait en effet réutiliser le vocabulaire des disciplines, méthode de classification communément admise pour ranger le monde empirique en fonction des méthodes de son appréhension. Or, il semble que la pensée de Vernant échappe systématiquement à cette classification. Nous avons vu, notamment, à quel point son anthropologie historique sortait des sentiers battus : à utiliser Lévi-Strauss pour complexifier la pensée historique, Vernant utilise en même temps la pensée historique pour complexifier l'anthropologie structurale. N'en déplaise aux velléités d'accaparement, qu'elles soient le fait des historiens, philosophes, anthropologues, Vernant est proprement inclassable selon ce système. Mais il est évident que nous ne pouvons nous arrêter là. Car qu'est-ce qui est, dans la pensée de Vernant, inclassable ? Inclassable ne veut pas dire irréductible, et nous avons bien montré les héritages divers à partir desquels Vernant a inventé ses perspectives et méthodes⁸²⁴. Quant à sa postérité, elle est multiple du point de vue disciplinaire⁸²⁵. C'est en tant que discipline que la pensée de Vernant est inclassable et le problème vient, non pas de lui, mais de ce schème classificatoire constitué par l'ensemble des sciences instituées. Au moment où Vernant construit sa pensée, les sciences sociales françaises sont dans un contexte général d'émulation intellectuelle qui ne se laisse plus aisément appréhender de nos jours où l'hyperspécialisation disciplinaire est devenue la norme hors de laquelle peu de choses sont possibles. La pensée de Vernant, en ce sens, démontre parfaitement, et le contexte

⁸²⁴ Nous avons vu que des étapes des enquêtes étaient classables en fonction des disciplines : l'analyse structurale avait une fonction précise, mais non conclusive ; l'analyse historique, entendons à la fois l'analyse empirique des influences et l'analyse contextuelle d'une pensée par cas, avait aussi une fonction heuristique, parfois conclusive, parfois moins. Autrement dit, la pensée de Vernant est inclassable selon le système disciplinaire, mais certaines étapes d'enquête relèvent de ce système.

⁸²⁵ La postérité de Vernant chez les historiens est claire : c'est dans le domaine de l'histoire grecque que Vernant a fait soutenir des thèses académiques. André Burguière, inclut Vernant dans son *Dictionnaire des sciences historiques* à l'entrée « Anthropologie historique », précisant que l'expression plus adéquate serait « histoire des comportements et des habitudes », André Burguière, *Dictionnaire des sciences historiques*, *op. cit.* Nous avons commenté cette inclusion dans notre introduction. Le classement opéré dans l'ouvrage collectif de Jacques Revel et Nathan Wachtel, *Une Ecole pour les sciences sociales*, *op. cit.*, témoigne déjà d'un certain embarras quant à cette logique de classification. Un article est consacré à l'« anthropologie historique », un autre à « l'anthropologie historique de la Grèce ». Les choses semblent encore se compliquer encore avec la parution du numéro spécial des *Cahiers philosophiques* intitulé « Vernant philosophe », *op. cit.*, en 2007.

d'émulation intellectuelle, et la disparition aujourd'hui d'un tel contexte. Finalement, le système de classification du monde par disciplines scientifiques est proprement inadapté pour aborder la pensée de Vernant. Inversement, la pensée de Vernant démontre le caractère scientifiquement obsolète que peut présenter ce système. L'histoire et la sociologie des sciences ont largement démontré qu'une telle classification devait son existence à des logiques socio-historiques, voire à une nécessité sociologique, et non aux structures intimes du monde empirique.

Contre les disciplines, le modèle de savoir proposé par Vernant nous apparaît bien particulier et comme relevant d'un pragmatisme méthodologique assumé : ce sont les problèmes qui nous occupent qui déterminent une méthode adéquate pour les résoudre. C'est bien en philosophe de formation que Vernant pense. Non pas qu'il fasse de la philosophie, ce que nous serions bien en peine de définir et qui n'aurait guère sa place ici, mais nous voulons signifier que la cible de sa pensée concerne des idées, et non uniquement des faits. Les faits soutiennent les idées et non l'inverse ; l'analyse empirique a la fonction d'argument dans une démonstration, et a fonction de preuve pour sélectionner le vrai du faux. L'analyse que nous avons proposée des *Origines de la pensée grecque* démontre cependant que la pensée de Vernant est une pensée du concept et non pas une pensée du fait historique. L'anthropologie historique et toute entière une pensée du concept et non du fait empirique. Du monde empirique, l'enquête isole des entités conceptuelles ou des modèles, sélectionnés suivant une série limitée de critères. C'est pourquoi nous pouvons isoler un premier concept de *polis*, suivant les trois critères fournis au chapitre IV : la prééminence de la parole sur tous les autres instruments du pouvoir ; l'aspect public de la vie sociale, soumise à critique et controverse ; le caractère isonomique de la vie politique. Ce premier concept, l'univers spirituel de la *polis*, a la fonction épistémologique du contexte, ensemble de cadres de l'expérience. Il est mis en relation avec un second concept : la cité instituée, soit la cité historique, démocratique, qui est un cas particulier, une invention singulière rendue possible par les cadres de l'expérience. Un troisième concept, celui de raison politique vient compléter le tableau. Le lien de solidarité exprime un rapport entre entités conceptuelles, entre modèles, non pas un rapport empirique d'influence. Ce rapport relie des concepts, non des faits historiques, et nous retrouvons la caractérisation par Vernant de sa méthode : comparer des modèles, et non relater des influences concrètes⁸²⁶.

⁸²⁶ Voir supra, chapitre 4.

Cette perspective nous contraint à déplacer le problème depuis la connaissance en soi, vers la connaissance comme instrument de démonstration d'autre chose. Plus précisément, l'étude empirique du monde grec tient sa finalité en dehors de celui-ci, dans la défense d'idées qui ont le statut de thèses philosophiques. Telle est l'hypothèse de travail que nous voulons poser et Vernant nous y aide :

« Je ne suis pas historien ; je n'en ai pas reçu la formation ; ni ma mémoire, ni ma cervelle ne sont fabriquées sur ce modèle. Enfant déjà je me perdais dans le dédale des noms et des dates, le fouillis du concret quotidien. Philosophe, j'ai tendance à chercher les grandes lignes, à m'interroger sur les sens : qu'est-ce que cela veut dire plutôt que comment cela est-il advenu, lecteur et interprète des textes plutôt que découvrir des documents. »⁸²⁷

Jusque là, nous avons posé le problème des instruments du connaître que Vernant s'est fabriqué, au fil des enquêtes particulières qu'il se posait. Ces instruments, localement circonscrits, ont déjà été référés aux finalités propres de chaque enquête. Nous voulons maintenant prendre de la hauteur, et parcourir à grands pas les finalités du connaître telles qu'elles transparaissent dans la pensée de Vernant. Nous voudrions comprendre ce que signifie, pour Vernant, s'« interroger sur les sens », c'est-à-dire sur le sens que cela peut avoir pour nous, Modernes. Car s'il s'agit d'une pensée du concept, d'une pensée sélective, d'où viennent les critères de sélection ? Ils viennent certes du monde grec, qui définit un système de preuves scientifiquement élaborées. Mais cela n'est pas suffisant. Car ces critères viennent aussi de nous, des questions que l'urgence contemporaine pose aux savants, et qu'eux posent à leurs terrains.

« En somme, en agissant politiquement Vernant est devenu un helléniste ; et en choisissant la Grèce en tant que savant il a fait de la politique. »⁸²⁸

Le monde grec est le terrain à l'aide duquel Vernant pose ces questions. C'est pourquoi nous parlerons d'enjeux philosophiques, et de thèses philosophiques, les deux étant différenciés suivant le rapport intériorité/extériorité : les enjeux sont extérieurs à Vernant, les thèses sont les réponses propres de Vernant à ces enjeux. Derrière un Vernant

⁸²⁷ Jean-Pierre Vernant, « Postface », in François Hartog, Pauline Schmitt et Alain Schnapp, *Pierre Vidal-Naquet, un historien dans la cité*, Paris, La Découverte, 1998, pp. 220-221. Il n'est pas anodin que ces mots figurent en incipit d'un livre sur Vidal-Naquet, nous avons vu la distinction mêlée d'un grand respect, que Vernant traçait entre lui et son ami historien à l'occasion de la parution du livre sur Clithène. Vidal-Naquet représentait pour Vernant la figure de l'historien, celle à partir de laquelle il se définissait et se différenciait du point de vue méthodologique.

⁸²⁸ José Otavio Nogueira Guimaraes, *Jean-Pierre Vernant*, Polumêtis, *op. cit.*, p. 168.

anthropologue-historien nous pensons donc qu'il y a un Vernant philosophe, c'est-à-dire théoricien. Un Vernant qui manie des idées générales, synthétiques, qui instrumentalise avec précision et rigueur les outils des sciences sociales et humaines pour défendre des idées trouvant leur sens et leur finalité dans l'urgence d'une situation historique problématique. Il y a dans la pensée de Vernant une théorie politique, comme nous avons vu qu'il y avait une théorie du devenir historique.

A cet égard, nous pourrions situer Vernant comme le pendant de Lévi-Strauss pour l'anthropologie, ou de Bourdieu pour la sociologie. Tous trois, agrégés de philosophie, se tournent, à peu près à la même époque, vers les sciences sociales comme vers un nouvel eldorado, un nouvel espace dynamique de la pensée, tandis que les institutions académiques de la philosophie paraissent dépassées. Or, que sont Lévi-Strauss et Bourdieu sinon les fondateurs de nouvelles disciplines : l'anthropologie sociale et la sociologie⁸²⁹ ? Certes tous deux ont des précurseurs, mais l'impact théorique qu'ils ont eu sur ces disciplines les situe bien comme fondateurs. Nous avons déjà démontré que le projet de Vernant visait un tel impact, du moins dans un premier temps. La virulence des gestes normatifs de Vernant dans ses articles jusqu'au début des années 60 ne trompe pas. Si un tel projet s'est ensuite peu à peu dilué, c'est que l'urgence n'en était plus une. Avec les années 70, la structuration disciplinaire ayant fait son chemin, il semble que ce ne soit plus par cet instrument que Vernant projette de défendre ses idées et ses thèses.

Cela étant dit, il faut immédiatement nuancer. L'image que nous donnons d'un Vernant philosophe ou penseur, ne doit pas imposer en même temps l'image d'une pensée systématique. A aucun moment Vernant ne tente de synthétiser sa pensée en un système de concepts qui seraient entre eux cohérents. Une telle image nous empêcherait de saisir le pluralisme inhérent à une pensée par cas⁸³⁰. Cependant, c'est le style de pensée de Vernant qui l'entraîne dans une série de problèmes plus généraux qui, articulés ensemble, font parfois apparaître des paradoxes, en forme de contradiction. Un des principaux paradoxes définissant le positionnement intellectuel de Vernant est le suivant : rationaliste militant et pluraliste relativiste. C'est ce paradoxe que nous devons interpréter. Si nous parlons de paradoxe, c'est bien parce que l'apparente contradiction n'en est pas une. Ou plutôt, le

⁸²⁹ Dans les deux cas, il s'agit bien évidemment de refondations. Mais Lévi-Strauss comme Bourdieu confèrent à leurs disciplines des bases théoriques neuves, leur donnant à la fois un essor scientifique sans précédent, mais aussi une place institutionnelle nouvelle, reconnue et rendue légitime, au sens que Bourdieu lui-même donne à ce terme.

⁸³⁰ Le terme de « pensée par cas » est ici utilisé, non seulement du point de vue épistémologique, mais pour décrire l'œuvre dans son ensemble, construite majoritairement par assemblages d'articles-essais.

vocabulaire de la contradiction relève de la conception unitaire d'une pensée adossée à un système philosophique, tandis que la pensée de Vernant s'appuie sur un autre modèle énonciatif, celui que José Otavio Nogueira Guimaraes a qualifié d'« article-essai »⁸³¹. L'article-essai n'est pas uniquement une forme choisie, elle exprime plus que cela : la pluralité inhérente au perspectivisme de Vernant, son style de pensée par points de vue partiels sur des enjeux généraux. Comme le souligne Charles Segal :

« *This is not because he lacks synthesizing ability (his magisterial « Raisons du mythe » in *Mythe et société* demonstrates the reverse), but rather because he defines his project, the exploration of the Greek's modes of mental categorization, in ample terms and attacks it from multiples points of view.* »⁸³²

L'article-essai rend possible non pas une chose et son contraire, mais bien deux perspectives différentes exprimant l'insertion de Vernant à la croisée de plusieurs enjeux philosophiques contemporains. Ce sont ces enjeux que nous voulons ici objectiver comme matrices permettant de saisir l'émergence des problèmes de Vernant. Plus particulièrement, deux enjeux viennent se croiser : celui d'une défense du pluralisme dans un contexte à la fois d'historicisation de la raison et de décentrement de celle-ci⁸³³ ; celui d'un rationalisme militant qui envisage de « sauver la raison »⁸³⁴ et de sauver le politique. La formulation que nous donnons ici est plus ou moins extérieure à la pensée de Vernant. Il s'agira de la formuler selon les termes propres aux investigations de l'helléniste. Nous verrons que ces deux enjeux se rejoignent dans la critique de l'Un, de l'Unique, soit du dogmatisme des Maîtres de Vérités et de la pensée religieuse.

⁸³¹ José Otavio Nogueira Guimaraes, *Jean-Pierre Vernant* Polumètis, *op. cit.*, p. 275.

⁸³² Charles Segal, « Afterword : Jean-Pierre Vernant and the Study of Ancient Greece », in *Arethusa*, vol. 15, 1982, p. 226.

⁸³³ Nous allons étudier dans ce chapitre les liens de Vernant avec le concept de pensée sauvage de Lévi-Strauss. Ces liens rattachent Vernant au problème global du décentrement de la rationalité. La décolonisation et l'ethnocentrisme marquent le paysage international qui polarise alors le problème de la raison. Ce paysage est très peu présent dans les textes de Vernant, car il concerne plus directement l'ethnologie contemporaine que l'ethnologie grecque. Malgré cela, l'enjeu du pluralisme des rationalités est dominant. Dans l'anthropologie sociale de Lévi-Strauss, décolonisation et pluralisme sont directement associés, comme il l'explique à l'occasion de la commande de l'UNESCO : Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, coll. « La question raciale devant la science moderne », Paris, Unesco, 1952. Repris dans *Anthropologie structurale II*, *op. cit.*, pp. 377-422.

⁸³⁴ L'expression est d'Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, *op. cit.*

1. Des rationalités plurielles : une typologie des modalités du connaître

Nous avons déjà croisé à plusieurs reprises les termes de « pensée religieuse », de « pensée rationnelle », de « pensée mythique », etc. Nous voudrions ouvrir ce chapitre par une typologie de ces rationalités, telles qu'elles sont mises en évidence par l'anthropologie historique de Vernant. Cette typologie a pour fonction, certes de classer, mais aussi de faire apparaître l'enjeu que représente l'historicisation des types de rationalités, aboutissant au constat d'un pluralisme irréductible des modalités du connaître.

Qu'est-ce que Vernant nomme la raison dès lors qu'elle est historique, relative à des conditions de temps et de lieu particulières ? Il nous en donne une définition synthétique :

*« Ce que l'historien appelle raison, ce sont des modes définis de pensée, des disciplines intellectuelles, des techniques mentales propres à des domaines particuliers de l'expérience et du savoir. »*⁸³⁵

Deux choses doivent être soulevées à partir de cette citation. D'une part, Vernant fait ici parler l'historien, et particulièrement l'historien des sciences. Or on sait par ailleurs que ce n'est pas par cette appellation qu'il se définit. L'histoire est une part de ses enquêtes, qui n'est certes pas exclusive. Néanmoins, le terme prend sens dès lors que l'on sait à quoi Vernant l'oppose dans ce texte : il l'oppose à ses contemporains, certains scientifiques, épistémologues ou philosophes, qui abordent la raison contemporaine directement, sans opérer de détour par l'histoire. Pour parler de la raison, Vernant se fait historien, non pas du point de vue disciplinaire, mais du point de vue de l'objet : les formes passées de rationalités.

D'autre part, et c'est le second point important de cette citation, la définition est suffisamment large pour englober diverses formes de rationalités, comme autant d'options possibles du savoir. Alors que plus haut dans le même article la raison est opposée à l'imagination mythique⁸³⁶, elle englobe ici la pensée mythique, les « raisons du

⁸³⁵ Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », in *Entre Mythe et politique*, op. cit., p. 230. Première publication dans *Les Cahiers rationalistes*, Paris, n°235, février 1966, pp. 62-67.

⁸³⁶ « Que faisons-nous quand nous nous interrogeons sur les origines de la raison grecque, lorsque nous nous demandons quelles sont les conditions sociales et psychologiques qui ont permis l'apparition, dans un petit coin d'Asie Mineure peuplé par des colons grecs, d'une forme neuve de pensée ? Pensée que nous

mythe »⁸³⁷. Certes, la définition donnée ci-dessus s'inscrit dans un propos qualifiant l'histoire des sciences. Mais nous allons voir que cette définition de la raison peut tout aussi bien s'appliquer aux types de pensée objectivées par Vernant et dont nous proposons une typologie.

Nous savons la proximité épistémologique, conservant toutefois une distance, entre Vernant et Lévi-Strauss. Il semble que Vernant, dans l'usage qu'il fait des termes raison, rationalité, pensée, s'inscrive dans la même démarche problématique de valorisation d'un pluralisme des rationalités que celle de l'anthropologue. Dans *La Pensée sauvage*, Claude Lévi-Strauss s'attache à définir les modalités les plus universelles de la pensée. Toutefois, il ne situe pas celles-ci dans la Raison, au contraire. La pensée sauvage, loin d'être un état inférieur par nature à la pensée rationnelle, en est plutôt le fondement universel : ce que le cerveau humain est capable de faire spontanément dès lors qu'il est aux prises avec le concret empirique qui impose de rendre le monde habitable.

*« Du même coup se trouvait surmontée la fausse antinomie entre mentalité logique et mentalité prélogique. La pensée sauvage est logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre, mais comme l'est seulement la nôtre quand elle s'applique à la connaissance d'un univers auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des propriétés sémantiques. »*⁸³⁸

Le premier geste de Lévi-Strauss est donc bien de situer la pensée sauvage et la pensée moderne, auto-définie comme rationnelle, sur un pied d'égalité. Car toutes deux ont une finalité analogue : rendre le monde intelligible, c'est-à-dire permettre de s'y déployer ; faire passer les phénomènes et les objets de l'inconnu au connu.

*« La pensée sauvage approfondit sa connaissance à l'aide d'images mundi. Elle construit des édifices mentaux qui lui facilitent l'intelligence du monde pour autant qu'ils lui ressemblent. En ce sens, on a pu la définir comme pensée analogique. »*⁸³⁹

En tant que donnée universelle, la pensée sauvage se définit comme l'ensemble des règles générales d'une pratique intellectuelle fondamentale, propre à l'*homo sapiens*, qui se fonde sur l'analogie, la classification et la synthèse. Elle opère des allées et venues

avons le droit de dire déjà rationnelle dans la mesure où elle représente une rupture décisive par rapport à ce type d'imagination mythique qui constitue peut-être la forme la plus répandue de la pensée humaine », Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 229.

⁸³⁷ Jean-Pierre Vernant, « Raisons du mythe », *art. cit.*

⁸³⁸ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 314.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 313.

par particularisation et généralisation, permettant ainsi le passage d'un plan à un autre et d'un niveau de généralité à un autre⁸⁴⁰.

Ce n'est pas ici le lieu de donner un commentaire plus fourni du livre de Lévi-Strauss. Si nous l'introduisons comme comparant à certaines perspectives des enquêtes de Vernant, c'est parce qu'il nous fournit un modèle, à la fois approchant et distinct, qui nous fait voir certains enjeux philosophiques traversés par l'helléniste. Nous voulons parler de la posture relativiste et pluraliste de Vernant dès lors qu'il s'agit d'élaborer une théorie de la connaissance. En un sens, le geste fondateur de *La Pensée sauvage* est repris par Vernant. Il s'agit de revaloriser d'autres types de rationalité – ici comprises comme modalités du connaître – et d'opérer un décentrement par rapport à la Raison occidentale ethnocentrée. Chez Lévi-Strauss, ce geste initial est clair et s'exprime avec force contre la supériorité supposée de la Raison sur la pensée primitive. Chez Vernant, un geste analogue aboutit à la prise au sérieux de divers types de rationalités. La rationalité du mythe et de la pensée religieuse sont les plus nettement mises en valeur par Vernant. Plus tard, avec la collaboration de Marcel Detienne, c'est une autre forme de rationalité qui est objectivée : la *mètis*, qui est l'attitude de l'esprit humain en prise avec le monde du changeant, du temporel, de l'imprévisible. C'est par le même opérateur conceptuel de « pensée » que Vernant qualifie la tragédie : il parle de pensée tragique, qui est fondamentalement une exception par son caractère très localisé dans le temps (le Ve siècle) et dans l'espace (la cité des athéniens)⁸⁴¹. Il n'en reste pas moins qu'en tant que pensée, la tragédie exprime un type de rationalité que Vernant s'attache à comprendre, un mode de savoir singulier, qui instaure ses propres problématiques et ses propres règles.

Dans tous ces domaines, ce que l'anthropologue historien met en évidence ce sont « des modes définis de pensée, des disciplines intellectuelles, des techniques mentales propres à des domaines particuliers de l'expérience et du savoir »⁸⁴², c'est-à-dire ce que Vernant définit lui-même comme raison. Examinons donc ces différents types de rationalité tels que Vernant les théorise au fil de ses enquêtes. Nous pourrions dès lors situer avec plus de précision l'enjeu du pluralisme des rationalités.

⁸⁴⁰ Voir à ce sujet le chapitre « Universalisation et particularisation », dans Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op. cit., pp. 194-229.

⁸⁴¹ Rappelons que la tragédie est conçue comme moment historique par Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », art. cit., pp. 11-17.

⁸⁴² Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », art. cit., p. 230.

a. La pensée religieuse

Le concept de pensée religieuse est introduit très tôt dans la pensée de Vernant, dès l'article critique « Le pur et l'impur » en 1953. Nous en avons donné précédemment une analyse assez détaillée en montrant ce que le concept devait à Georges Dumézil. La pensée religieuse est ici définie comme l'ensemble des activités intellectuelles grâce auxquelles les Grecs pensent, construisent le monde et articulent les catégories de l'esprit. Elle est d'abord conçue comme mode de connaissance du monde, classification du monde selon une polarisation jouant sur l'ambiguïté. Elle est objectivée à travers l'ensemble des cadres mentaux et des opérations logiques qui la constituent. Le concept, dans « Le pur et l'impur », a d'abord une fonction heuristique de synthèse. Il s'agit d'intégrer dans un ensemble à vocation contextuelle la diversité des activités mentales, y compris celles supportant la contradiction, afin d'éviter de caractériser la pensée grecque archaïque suivant les normes de la rationalité moderne, justement construite sur le principe de non-contradiction. Les notions de pureté et d'impureté, et plus largement la notion de souillure, comprise dans tous ses usages matériels et symboliques, est donc inscrite dans un tel cadre, ce qui permet d'en parcourir le champ sémantique le plus largement possible⁸⁴³.

*« Or, non seulement L. Moulinier a voulu, au départ, réduire [la notion de souillure] à une notion, qui nous paraît étroite, de saleté physique, mais son livre est dans l'ensemble dirigé contre les théories qui se sont efforcées de replacer la notion de souillé, avec ses aspects contradictoires, dans le contexte d'une pensée religieuse. »*⁸⁴⁴

Ce que le concept apporte est une entrée sur l'ensemble des plans sémantiques, matériels et symboliques auxquels est reliée la notion de souillure dans le monde grec. Ceci est rendu possible car la pensée religieuse est construite sur une opération intellectuelle de base que Vernant nomme opérateur symbolique :

« Si nous insistons sur le caractère symbolique de la souillure, c'est qu'il permet de mieux comprendre comment, malgré la diversité des formes qui la traduisent, elle

⁸⁴³ Sur le détail de la critique de Vernant à propos de l'absence du concept de « pensée religieuse » chez Moulinier, voir supra, chapitre 3.

⁸⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, « Le pur et l'impur », *art. cit.*, pp. 126-127.

peut garder son unité, en ne se confondant entièrement avec aucune. »⁸⁴⁵

L'opérateur symbolique représente la fonction conceptuelle qui permet, à partir de la notion, de monter en généralité ou de particulariser. Nous retrouvons une fonction importante objectivée par Lévi-Strauss à propos de la pensée sauvage : l'opérateur symbolique est ce qui permet, par l'usage d'une seule notion, d'exprimer en même temps les liens structuraux qui relient cette notion à ses champs sémantiques. Ainsi, la notion même est empirique, mais invoque dans le même temps une dimension de généralité. C'est ce que Vernant développe contre Louis Moulinier, neuf ans avant la parution de *La Pensée sauvage*.

Cette fonction d'opérateur symbolique permettant la communication entre les plans devient un aspect central de la pensée religieuse. Cet opérateur s'applique aussi au système classificatoire qu'est un panthéon. En 1966, « La société des dieux », commandée pour une publication collective sur la naissance des dieux, est l'occasion pour Vernant de donner une vue générale du panthéon grec, de ses fonctions, de son fonctionnement⁸⁴⁶. Cette vision fut reprise en 1987 dans l'article « Greek Religion » que Vernant donna pour le 6^{ème} volume de *The encyclopedia of Religion* dirigé par Mircea Eliade, texte qui fut repris en 1990 sous le titre *Mythe et Religion en Grèce ancienne*⁸⁴⁷. Dans ces textes, il s'agit pour Vernant de débouter une conception instinctive et à la fois anachronique du dieu grec. Derrière notre vision individualisée des dieux grecs, il y a le postulat inconscient de l'universalité de la pensée rationnelle, de ses catégories, de ses opérations, de sa représentation du monde comme étant strictement différencié. Car à chaque dieu nous octroyons un domaine d'expertise : à Zeus la souveraineté, à Aphrodite l'amour, à Apollon les arts, etc. Or le dieu grec est beaucoup de choses à la fois. Les différenciations ainsi que le principe de non contradiction propres à la rationalité moderne, et donc propre à notre représentation instinctive du panthéon, sont impuissants à le comprendre en particulier parce qu'il relie ce qui, pour nous, sont des « domaines entièrement distincts ou opposés : le monde de la nature, le monde social, le monde humain, le monde de la surnature »⁸⁴⁸.

⁸⁴⁵ Jean-Pierre Vernant, « Le pur et l'impur », *art. cit.*, p. 133.

⁸⁴⁶ Jean-Pierre Vernant, « La Société des dieux », *art. cit.*, pp. 103-120.

⁸⁴⁷ Jean-Pierre Vernant, « Greek Religion », in Mircea Eliade (éd.), *The Encyclopedia of Religion*, New York et Londres, Macmillan, 1987, pp. 99-118. Repris et augmenté d'une introduction dans Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, Paris, Editions du Seuil, 1990.

⁸⁴⁸ Jean-Pierre Vernant, « La Société des dieux », *art. cit.*, p. 105.

*« C'est moi qui distingue ces divers plans parce qu'ils nous apparaissent aujourd'hui nettement séparés, mais la pensée religieuse des Grecs n'établit pas ces distinctions tranchées entre l'homme et son univers intérieur, le monde social et sa hiérarchie, l'univers physique, le monde surnaturel ou société de l'au-delà constituée par les dieux, les démons, les héros et les morts. Cela ne veut pas dire que le Grec confond tout, qu'il vit dans une espèce de mentalité primitive où tout participerait de tout. Quand il pense religieusement, le Grec fait des distinctions, mais ce ne sont pas les nôtres. »*⁸⁴⁹

A partir de là, Vernant qualifie une religion, une pensée religieuse de système de classification :

*« Une religion, un panthéon nous apparaissent ainsi comme un système de classification, une certaine façon d'ordonner et de conceptualiser l'univers en y distinguant des types multiples de pouvoir et de puissances. [...] Un panthéon, comme système organisé impliquant entre les dieux des relations définies, est en quelque sorte un langage, un mode particulier d'appréhension et d'expression symbolique de la réalité. »*⁸⁵⁰

Cette qualification est importante car nous sommes, nous modernes, portés à croire qu'une religion est un dogme, un contenu de croyance. Or, Vernant réfute en même temps implicitement cette conception⁸⁵¹. Une religion est un langage, un système de classification, un ensemble d'opérateurs d'intelligibilité qui permettent d'habiter le monde. Mais ces opérateurs d'intelligibilités n'ont pas le caractère exclusif de concepts, ils sont plus mouvants, plus englobants, relevant d'une logique de l'ambiguïté qui associe les contraires.

⁸⁴⁹ Jean-Pierre Vernant, « La Société des dieux », *art. cit.*, p. 105.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 106.

⁸⁵¹ Dans *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, Vernant s'attache à réfuter les vues d'André-Jean Festugière, à qui il reproche d'aborder la religion grecque avec les présupposés du monothéisme : « Derrière la diversité des religions comme par-delà la pluralité des dieux du polythéisme, on postule un élément commun qui formerait le noyau primitif et universel de toute expérience religieuse. On ne saurait bien entendu le trouver dans les constructions, toujours multiples et variables, que l'esprit a élaborées pour tenter de se représenter le divin ; on le place donc en dehors de l'intelligence, dans le sentiment de terre sacrée que l'homme éprouve chaque fois que s'impose à lui, dans son irrécusable étrangeté, l'évidence du surnaturel. [...] Le refus de prendre le mythe en compte livre ainsi son secret : il aboutit à cela même qu'au départ, plus ou moins consciemment, on entendait prouver ; en effaçant les différences et les oppositions qui, dans un panthéon, distinguent les dieux les uns des autres, on supprime du même coup toute véritable distance entre les polythéismes, du type grec, et le monothéisme chrétien qui fait dès lors figure de modèle », Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, *op. cit.*, pp. 32-34. André-Jean Festugière, « La Grèce. La religion », in Maxime Gorce et Raoul Mortier (dir.), *Histoire générale des religions. Tome II : Grèce-Rome*, Paris, Aristide Quillet Editeur, 1944, pp. 27-147.

S'en suit une définition, appliquée à l'exemple de Zeus, de la puissance. L'idée de puissance est ce par quoi Vernant qualifie un dieu, c'est une puissance d'action, une activité agissante ; en l'occurrence pour Zeus il s'agit du pouvoir de souveraineté. Qualifier le dieu de puissance permet de dégager la fonction qu'il remplit pour les Grecs :

« [Les puissances surnaturelles] permettent d'intégrer l'individu humain à des groupes sociaux ayant leur règle de fonctionnement, leur hiérarchie ; d'intégrer à leur tour ces groupes sociaux dans l'ordre de la nature, de rattacher enfin le cours même de la nature à un ordre sacré. Les dieux ont ainsi une fonction de régulation sociale. [...] Ainsi une puissance comme Zeus met en rapport divers types d'activités humaines, de relations sociales, de phénomènes naturels. Elle les met en rapport ; elle ne les confond pas. »⁸⁵²

Le qualificatif de puissance, permet à Vernant de dégager deux attributs du dieu, du point de vue de sa fonction anthropologique : le dieu, en tant qu'élément de langage, est un générateur d'intelligibilité ; le dieu, en tant que forme symbolique, permet la mise en rapport de domaines différents et de plans de réalité différents. Cette définition du dieu comme puissance, reprise à George Dumézil, est réutilisée dans la définition que Vernant donne du panthéon dans *Mythe et Religion en Grèce ancienne*. Il en donne trois attributs. Tout d'abord, un panthéon est une société de dieux :

« [Chaque dieu] a ses fonctions propres, ses domaines réservés, ses modes d'action particuliers, ses types spécifiques de pouvoir. Ces dieux qui, dans leurs relations mutuelles, composent une société de 'au-delà hiérarchisée, où les compétences et les privilèges se limitent nécessairement les uns les autres en même temps qu'ils se complètent. »⁸⁵³

Ensuite, ces dieux sont immanents au monde, ils ne l'ont pas créé par un acte. Le monde présent, le temps des hommes⁸⁵⁴, est le produit lointain de la génération des Olympiens ayant vu le jour en même temps que le monde lui-même et l'ayant ordonné sous le joug de la souveraineté de Zeus. Enfin, un dieu est une puissance, c'est-à-dire à la fois un générateur d'intelligibilité et une forme symbolique.

« Ce qui fait d'une Puissance une divinité, c'est qu'elle rassemble sous son autorité

⁸⁵² Jean-Pierre Vernant, « La Société des dieux », *art. cit.*, p. 109.

⁸⁵³ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁸⁵⁴ La distinction entre temps des hommes et temps des dieux est conceptualisée par Pierre Vidal-Naquet, « Temps des dieux et temps des hommes [1960] », in *Le Chasseur Noir*, *op. cit.*, pp. 69-94.

*une pluralité d'« effets », pour nous complètement disparates, mais que le Grec apparente parce qu'il y voit l'expression d'un même pouvoir s'exerçant dans les domaines les plus divers. »*⁸⁵⁵

C'est en vertu de ce fonctionnement double – générateur d'intelligibilité et opérateur symbolique – que la pensée religieuse est souvent qualifiée par Vernant de pensée de l'ambigu, de l'association des contraires, de la polarité des phénomènes⁸⁵⁶. La dimension synthétique de la pensée religieuse exclut l'exigence de non-contradiction qui produit de la différenciation radicale entre une chose et son contraire. La pensée religieuse n'exclut pas les contraires, elle les pense systématiquement ensemble, comme deux parties polarisées d'un tout. Lorsqu'un fait, un phénomène, une représentation, sont invoqués, ils transportent dans leur signification même le fait inverse – ainsi que l'ensemble potentiel du champ sémantique qui l'inclut et lui donne sens.

b. La pensée mythique et la question de l'universel

La définition que Vernant donne de la pensée mythique⁸⁵⁷ est assez proche de celle de pensée religieuse du point de vue du fonctionnement. C'est avant tout l'objet de son expression qui la distingue de la pensée religieuse. La pensée mythique est cette activité intellectuelle qui s'exprime dans le mythe, mais qui, dans son fonctionnement, répond aux normes de la pensée religieuse. Dans « Raisons du mythe », Vernant reprend la définition du mythe que donne Mauss, pour en faire une étape référence dans l'histoire qu'il esquisse d'une science des mythes :

« [Le mythe] est un système symbolique institutionnalisé, une conduite verbale codifiée, véhiculant, comme la langue, des façons de classer, de coordonner, de

⁸⁵⁵ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, op. cit., p. 13.

⁸⁵⁶ Par exemple : « Les mêmes dieux, suivant les moments, les circonstances ou les lieux, règnent sur les souillures ou ne se plaisent qu'à la pureté », in « Le pur et l'impur », art. cit., p.128. C'est une même logique de l'ambiguïté qui préside, selon Vernant, à l'association entre Hestia et Hermès : « On peut dire que le couple Hermès-Hestia exprime, dans sa polarité, la tension qui se marque dans la représentation archaïque de l'espace : l'espace exige un centre, un point fixe, à valeur privilégiée, à partir duquel on puisse orienter et définir des directions, toutes différentes qualitativement ; mais l'espace se présente en même temps comme lieu du mouvement, ce qui implique une possibilité de transition et de passage de n'importe quel point à un autre », in « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », art. cit., p. 159.

⁸⁵⁷ Le terme est utilisé notamment dans « Le mythe hésiodique des races » pour désigner le contexte intellectuel dans lequel s'insère la pensée hésiodique. Voir supra, chapitre 3.

*grouper et opposer les faits, de sentir à la fois ressemblances et dissemblances, en bref d'organiser l'expérience. »*⁸⁵⁸

L'objet lui-même, le mythe, dans sa dimension matérielle, est l'expression d'un mode de pensée qui relève de la pensée religieuse. En d'autres termes, Vernant a beaucoup travaillé sur le mythe, il en a donné une définition conceptuelle forte, reprise notamment en bout de ligne à Lévi-Strauss⁸⁵⁹. Mais le terme de pensée mythique est peu employé. Vernant lui préfère celui de pensée religieuse qui le rend largement obsolète par la proximité conceptuelle entre les deux notions⁸⁶⁰.

On pourrait envisager l'analogie entre, d'un côté, le rapport entre mythe et pensée sauvage que construit Lévi-Strauss, de l'autre, le rapport entre mythe et pensée religieuse qu'opère Vernant. La pensée sauvage est l'ensemble intellectuel qui s'exprime entre autres choses par le mythe, chez Lévi-Strauss, tandis que c'est la pensée religieuse qui joue ce rôle chez Vernant. Les coordonnées chronologiques nous empêchent de voir là une influence de Lévi-Strauss sur Vernant, étant donné que le concept de pensée religieuse et ses principaux attributs sont bien énoncés dès 1953. A l'inverse, il n'est pas de trace explicite d'une influence de Vernant sur Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*. Aussi bien, puisque le problème de l'influence est insoluble, laissons-le de côté : il est non pertinent. Par contre, la comparaison des deux concepts, non du point de vue des influences historiques concrètes, mais du point de vue des concepts eux-mêmes dans leurs définitions et usages, peut être envisagée. De ce point de vue, un point nous semble crucial : celui de la généralité à laquelle prétendent respectivement les deux concepts. L'universalité de la pensée sauvage ne fait pas de doute, dès les premières pages du texte :

« Au lieu, donc, d'opposer magie et science, il vaudrait mieux les mettre en parallèle, comme deux modes de connaissance, inégaux quant aux résultats théoriques et pratiques (car, de ce point de vue, il est vrai que la science réussit mieux que la magie, bien que la magie préforme la science en ce sens qu'elle aussi réussit quelquefois), mais non par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes

⁸⁵⁸ Jean-Pierre Vernant, « Raisons du mythe », *art. cit.*, p. 233.

⁸⁵⁹ L'histoire de la science des mythes esquissée dans « Raisons du mythe », se termine par Lévi-Strauss, avec notamment une dimension critique : Vernant ajoute l'analyse historique à la méthode d'interprétation du mythe que Lévi-Strauss élabore. Le mythe, non seulement relève d'une analyse structurale, mais il relève en même temps, de façon complémentaire, d'une « pensée par cas » qui contextualise et particularise chaque mythe.

⁸⁶⁰ Il est question de pensée mythique, explicitement ou non, lorsque Vernant entreprend une analyse structurale d'un mythe ou d'un ensemble de mythes. C'est le cas dans « Le Mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *art. cit.*, mais aussi dans « Le Mythe prométhéen chez Hésiode », *art. cit.*, 1974.

*deux, et qui diffèrent moins en nature qu'en fonction des types de phénomènes auxquels elles s'appliquent. »*⁸⁶¹

Autrement dit, les fondements logiques de la pensée sauvage sont aussi les fondements logiques de notre pensée occidentale : ils relèvent donc de l'universel. Plus loin, à propos de la pensée magique, qui est une forme particulière de la pensée sauvage, Lévi-Strauss se fait plus précis encore :

*« Le paradoxe n'admet qu'une solution : c'est qu'il existe deux modes distincts de pensée scientifique, l'un et l'autre fonction, non pas certes de stades inégaux du développement de l'esprit humain, mais des deux niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique : l'un approximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination, et l'autre décalé ; comme si les rapports nécessaires qui font l'objet de toute science – qu'elle soit néolithique ou moderne – pouvaient être atteints par deux voies différentes : l'une très proche de l'intuition sensible, l'autre plus éloignée. »*⁸⁶²

Lévi-Strauss n'identifie certes pas pensée sauvage et science, mais il les rapproche comme deux options de l'esprit humain, presque d'égale valeur quant aux résultats, et surtout dont les fondements – les opérateurs logiques – sont identiques donc universels. Le geste est bien sûr politique : il s'agit de décentrer le regard pour valoriser la pensée sauvage, contre la supériorité revendiquée de la pensée occidentale moderne. Ce faisant, pensée scientifique et pensée sauvage sont mises sur un pied d'égalité.

Lévi-Strauss démontre, nous l'avons dit, que les opérations mentales fondamentales sont les mêmes dans la pensée sauvage et dans la science, et avant tout l'exigence de classement des phénomènes :

*« [...] Le classement, quel qu'il soit, possédant une vertu propre par rapport à l'absence de classement. [...] Or, cette exigence d'ordre est à la base de la pensée que nous appelons primitive, mais seulement pour autant qu'elle est à la base de toute pensée : car c'est sous l'angle des propriétés communes que nous accédons plus facilement aux formes de pensée qui nous semblent très étrangères. »*⁸⁶³

Nous retrouvons là un des attributs essentiels prêté par Vernant, à la suite de

⁸⁶¹ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 26.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 28.

⁸⁶³ *Ibid.*, pp. 21-22.

Dumézil, à la pensée religieuse. Celle-ci pourrait-elle être considérée comme un cas de pensée sauvage ? D'un certain point de vue, nous avons vu que le geste était analogue : revaloriser la pensée religieuse et le mythe, leur redonner la puissance d'intelligibilité qu'ils contiennent. Mais pour comprendre la position de Vernant par rapport au problème de l'universalité de la pensée religieuse, faisons une parenthèse. La pensée de Vernant évolue très largement en quelques années. Les problèmes les plus urgents, notamment celui qui préside au recueil *Mythe et Pensée chez les Grecs*, évoluent, se diluent ou se transforment. Dans *Mythe et Société en Grèce ancienne*, le problème général du passage du mythe à la raison n'est plus autant prégnant que dans le premier recueil ou dans *Les Origines de la pensée grecque*. La question de la religion, en propre et non plus comme arrière-fond historique de l'émergence de la raison, surgit ; Vernant se spécialise peu à peu comme historien de la religion grecque, ce qui aboutit notamment à l'occupation de la chaire d'Etude Comparée des Religions Antiques au Collège de France entre 1975 et 1984. Il le dit lui-même : « De l'histoire de la philosophie, j'avais dérivé vers une anthropologie religieuse de la Grèce »⁸⁶⁴. Or, c'est particulièrement du point de vue de l'histoire de la philosophie – problème que nous qualifierions plutôt de passage du mythe à la raison – que la question du statut de la pensée religieuse se pose. Car c'est avec la science que la religion est alors comparée, comme antériorité chronologique, comme un des cadres qui rendent possible l'apparition d'une pensée rationnelle. Dans la perspective d'une étude comparée des religions antiques, voire des religions en général et de leur place dans la société, la question d'une comparaison entre pensée religieuse et pensée rationnelle ne se pose plus avec la même acuité. On dérive alors de la question du lien entre pensée religieuse et pensée rationnelle – lien d'antériorité que nous avons pu théoriser du point de vue du schème intégré du devenir historique – vers la question de la spécificité du religieux dans la société, dans toute société⁸⁶⁵. Un tel glissement s'accompagne de l'élargissement de la notion de religion. Le concept de *pensée religieuse* se focalise sur les opérations mentales à l'œuvre, et qui, notamment, préfigurent la science sur le mode d'une condition de possibilité⁸⁶⁶ ; le concept de *religion* est plus large, il

⁸⁶⁴ Jean-Pierre Vernant, « Les Etapes d'un cheminement », *art. cit.*, p. 33.

⁸⁶⁵ Il reste toutefois que si Vernant se spécialise, ou réoriente ses enquêtes, la question du passage du mythe à la raison continue d'être présente, de constituer une ligne de force de sa pensée. En témoigne l'ajout de l'article « Les origines de la philosophie » dans l'édition de 1985 de *Mythe et Pensée chez les Grecs*. En témoigne aussi le sous-titre du premier tome de *La Grèce ancienne* : Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne 1 – Du Mythe à la raison*, *op. cit.*, 1990.

⁸⁶⁶ C'est la thèse qui est défendue dans « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *art. cit.*, 1957, et reprise au chapitre VII, « Cosmogonies et mythes de souveraineté » des *Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, pp. 100-118.

inclut l'ensemble des pratiques religieuses en plus des structures du panthéon, notamment les figurations, les rites et les mythes⁸⁶⁷.

Revenons problème qui nous occupe. La question de l'universalité de la pensée religieuse, du point de vue des opérations mentales à l'œuvre, n'est jamais envisagée comme telle par Vernant. Certes, le concept repris à Dumézil a vocation à la comparaison. Il est donc construit par abstraction des structures minimales susceptible d'atteindre un plus haut seuil de généralité, afin, dans un second temps, de particulariser chaque cas. Qu'en est-il dans les pratiques d'enquêtes de Vernant ? Deux choses sont à mentionner. D'une part, dans la perspective du passage du mythe à la raison, le geste d'abstraction des structures minimales de la pensée religieuse a pour fonction de dégager les cadres mentaux qui rendent possible et contraignent à la fois l'apparition d'une rationalité scientifique chez les savants milésiens⁸⁶⁸. La question de l'universalité de la pensée religieuse est ainsi renvoyée à celle de l'universalité de la raison qui, dans la mesure où elle est une invention historique, ne tient plus à sa structure logique : il n'y a plus de Raison universelle du point de vue d'une théorie de la connaissance dès lors que c'est l'histoire qui la constitue. D'autre part, dans la perspective d'étude comparée des religions antiques, la question de l'universalité tient effectivement potentiellement à la structure logique de la pensée religieuse, dès lors que celle-ci est une forme de rationalité. Cependant, chez Vernant, cette question de l'universalité de la pensée religieuse est toujours secondaire par rapport à la question de la spécificité de la religion grecque. Ceci tient au fait qu'il se situe précisément à la croisée des deux perspectives que nous avons mentionnées : une perspective historique – le passage du mythe à la raison – et une perspective synchronique – l'étude comparée des religions antiques. S'il y a bien la possibilité théorique d'une étude structurale des pensées religieuses antiques, Vernant ne la met pas en pratique. La comparaison est un instrument permettant de viser la singularité. Il reste donc focalisé sur la religion grecque et ses spécificités⁸⁶⁹.

⁸⁶⁷ Voir à ce propos le premier chapitre de *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, op. cit., pp. 21-40, où Vernant élabore une critique forte des présupposés monothéistes qui conduisent certains historiens, dont André-Jean Festugière, à faire de la religion uniquement un culte, et à laisser de côté le mythe. La vérité de la religion serait alors toute entière contenue « en dehors de l'intelligence, dans le sentiment de terreur sacrée que l'homme éprouve chaque fois que s'impose à lui, dans son irrécusable étrangeté, l'évidence du surnaturel », *Ibid.*, p. 32.

⁸⁶⁸ Vernant montre bien que les structures des cosmogonies et des mythes de souveraineté constituent des conditions de possibilités pour les inventions théoriques des Milésiens. Ce sont les éléments structuraux en fonction desquels l'invention est possible. Vernant reprend là, et nuance, la thèse de la continuité entre mythe et cosmologie savante développée par Cornford.

⁸⁶⁹ Du point de vue d'une théorie de la connaissance, le rationalisme de Lévi-Strauss apparaît donc bien plus

c. *Mètis*

A bien des égards, l'enquête sur la *mètis* vient compléter cette typologie des formes de rationalité. Le champ de l'enquête est large comme l'indique l'introduction du recueil *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs* :

« Notre enquête traverse donc l'univers culturel dans toute son étendue [...] pour y repérer, à travers des documents en apparence entièrement hétérogènes, une même attitude d'esprit, un même modèle quant à la façon dont les Grecs se sont représentés un certain type d'intelligence engagée dans la pratique, affrontée à des obstacles qu'il faut dominer en rusant pour obtenir le succès dans les domaines les plus divers de l'action. »⁸⁷⁰

Il est donc question, principalement, de deux perspectives complémentaires. D'une part, il s'agit de comprendre la *mètis* comme type d'intelligence, comme pratique intellectuelle ; et ainsi de mettre en lumière les opérations mentales qui la déterminent. D'autre part, l'enquête vise plus largement le champ sémantique de la *mètis*, c'est-à-dire l'ensemble des représentations et des valeurs par lesquelles les Grecs eux-mêmes ont théorisé et valorisé cette pratique intellectuelle. C'est dans cette perspective que l'enquête se porte sur la façon dont la pensée religieuse s'est appropriée l'ensemble des pratiques subsumées sous la figure de la *mètis*. C'est surtout le premier point qui retiendra notre attention, car c'est en vertu de sa qualification comme forme particulière d'intelligence que la *mètis* s'intègre à notre typologie, et en vient à être comparée à la pensée philosophique du IV^e siècle avant J.-C. :

« La *mètis* est bien une forme d'intelligence et de pensée, un mode du connaître ; elle implique un ensemble complexe, mais très cohérent, d'attitudes mentales, de comportements intellectuels qui combinent le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habiletés diverses, une expérience longuement acquise ; elle s'applique à des réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se

conquérant que celui de Vernant. A bien des égards, la pensée sauvage renouvelle le champ de l'épistémologie, en décalant l'objet. Ce n'est plus dans la Raison que l'on peut découvrir les principes universels de l'intelligence du monde, mais dans les opérations logiques minimales qui structurent l'esprit humain et qui sont communes par-delà les sociétés et les cultures. Ce sont les formes primitives, donc universelles, de la pensée.

⁸⁷⁰ Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, op. cit., p. 8.

*prêtent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux. »*⁸⁷¹

Néanmoins, la *mètis* comme forme d'intelligence a la particularité de ne pas se donner en même temps comme forme verbale, c'est pourquoi elle est nommée dans le contexte et par les instruments propres de la pensée religieuse⁸⁷². Pourtant, une ambiguïté perdure quant à la nature de la *mètis*. S'agit-il d'une forme d'intelligence propre aux Grecs ? Ou bien d'un ensemble de pratiques intellectuelles communes à l'Homme et dont les Grecs ont donné une forme mythologique particulière par la pensée religieuse ? A l'évidence, l'enquête de Vernant et Detienne laisse opter pour la seconde proposition. Certes, la pensée religieuse définit le champ de la *mètis* en reliant tout un ensemble de phénomènes et de symboles qui nous paraissent étrangers à l'intelligence rusée telle qu'elle est abstraitement définie dans le langage du concept. Mais il y a là simplement le décalage entre pensée rationnelle et pensée religieuse : la première sélectionne, délimite, identifie des attributs en nombre limité ; la seconde relie des contraires dans un réseau sémantique large qui, potentiellement, fait communiquer la totalité des éléments par des chaînes d'association sémantiques d'opposition, de symétrie, d'analogie, etc. En conséquence, la *mètis* étudiée par Vernant et Detienne est celle des Grecs, et uniquement celle-là. Mais dès lors qu'elle est traduite dans notre langage conceptuel, et rendu à une unité, elle déborde largement le monde grec ancien pour être une option sérieuse, parmi d'autres, de théorisation de la pensée, dans la mesure où celle-ci s'attaque à un monde conçu comme changeant, instable. Le savoir, produit de la *mètis* ne peut qu'être conjectural et non Vrai :

« Quels qu'en soient les périls, il reste que, pour la pensée aristotélicienne, il peut y avoir une connaissance portant sur l'inexact, même si, se conformant à son objet, ce savoir lui-même ne peut être qu'inexact. Car étant donné que les réalités de la science sont nécessairement et éternellement ce qu'elles sont, nulle intelligence de caractère pratique ne peut ambitionner d'atteindre à une connaissance stable : il n'y a pas de science possible de ce qui est de l'ordre du non limité. D'une certaine façon, et avec toutes les réserves que nous venons d'indiquer, la philosophie aristotélicienne

⁸⁷¹ Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, op. cit., p. 10.

⁸⁷² Le nom lui-même désigne à la fois la pratique, comme nom commun, *mètis*, et la divinité qui la patronne, comme nom propre, *Mètis*. A défaut de pouvoir accéder directement aux pratiques elles-mêmes, l'enquête ne peut faire autrement que d'étudier les sources disponibles, en l'occurrence les mythes : « Comme il est naturel concernant une catégorie mentale aussi profondément enracinée dans la pensée religieuse, nous avons consacré la plus grande part de nos analyses à établir la place, les fonctions, les moyens d'action de *Mètis* dans le mythe et à mettre en lumière la rigoureuse répartition de ses multiples compétences entre les diverses puissances divines », *Ibid.*, p. 12.

*réhabilite le savoir conjectural et l'intelligence qui procède par détours. »*⁸⁷³

Si Aristote est ici nuancé, envisageant la *mètis* comme connaissance possible, celle-ci entre directement en débat avec la science exacte de Platon, l'*épistémè*, qui d'une part, s'attaque uniquement au stable et au mesurable ; d'autre part devient sagesse contemplative sous la forme de la *sophia*.

*« Si Platon met tant de soin à détailler les composantes de la mètis, ce n'est que pour exposer mieux les raisons qui l'obligent à condamner cette forme d'intelligence. [...] C'est au nom d'une seule et même Vérité, affirmée par la Philosophie, que les diverses modalités de l'intelligence pratique se trouvent réunies dans une condamnation unique et décisive. »*⁸⁷⁴

Aristote, plus prudent que Platon dans sa critique de *mètis*, a cependant quelques craintes, que les auteurs mentionnent :

*« [...] c'est alors la séparation radicale entre les hommes et les bêtes, entre les êtres raisonnables et les autres, les vivants sans logos [...], qui risque d'être remise en cause, et d'autant plus profondément que les modèles fondamentaux de la mètis, dans la texture même de leur sémantique, se constituent dans un domaine où l'intelligence des hommes interfère constamment avec celle des animaux terrestres et aquatiques, affrontés dans les activités de la chasse et de la pêche. »*⁸⁷⁵

L'enquête a pour conséquence d'inverser l'image que nous nous faisons de l'intelligence. Notre modèle dominant de la pensée, qui nous vient directement de Platon et d'Aristote, fait ici figure d'exception qui apparaît dans un contexte bien particulier et qui s'attache à détruire ou à dévaloriser durablement l'autre option qu'est la *mètis*. Au contraire, Vernant et Detienne font de cette dernière le modèle dominant, plus universel, de l'intelligence engagée dans la pratique. Ou plus exactement, sans se prononcer à aucun moment sur l'universalité de la *mètis* dès lors qu'elle est formulée par un concept et plus par la pensée religieuse grecque, les auteurs en font une option historique ayant perdu la bataille contre la philosophie :

« Mais les problèmes que pose, pour l'histoire de l'intelligence, ce débat autour de la mètis ne se laissent pas enfermer dans les bornes d'une discussion entre deux

⁸⁷³ Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, op. cit., p. 306.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 304.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, pp. 305-306.

philosophes du IV^e siècle grec. Les options qui ont alors été prises ont si fortement pesé sur le cours de la pensée occidentale qu'elles ont, à l'époque moderne encore, orienté la tradition historique et philologique dans une voie à bien des égards étroite. Si [...] le silence a continué si longtemps de se faire autour de l'intelligence rusée, ne serait-ce pas essentiellement pour deux raisons : d'abord, sans doute, parce que, dans la perspective chrétienne, le fossé séparant les hommes des bêtes ne pouvait que se creuser davantage et la raison humaine apparaître plus nettement encore que pour les Anciens séparée des aptitudes animales ; mais n'est-ce pas aussi et surtout le signe que la Vérité platonicienne, reléguant dans l'ombre tout un plan de l'intelligence avec ses façons propres de comprendre, n'a jamais réellement cessé de hanter la pensée métaphysique de l'Occident ? »⁸⁷⁶

C'est sur cette ouverture que se clôt l'ouvrage. Elle est riche d'enseignements. Tout d'abord, la *mètis* y est bien qualifiée de modalité du connaître, qui est indépendante des finalités du connaître déterminées par la Vérité platonicienne. Ensuite, le terme qui doit retenir notre attention est celui d'« options ». Ce terme exprime le statut des différents types de pensée dont nous faisons la typologie. Pensée religieuse, pensée rationnelle, *mètis*, sont objectivées non pas dans leur succession comme différentes étapes d'un développement de la civilisation, mais comme diverses options qui entrent en concurrence à certains moments de l'histoire. Cependant, les rapports entre ces options ne sont pas exclusivement de concurrence, ils peuvent aussi être d'antériorité, comme nous l'avons vu. Dans le flux du devenir historique, une option perdure, c'est la pensée religieuse grecque, à la fois antérieure et contemporaine des inventions de l'époque classique ; une autre option apparaît à un moment où les cadres de l'expérience le permettent et où le contexte politique fait figure de modèle : c'est la science et la philosophie, ces inventions articulées au concept, qui deviennent les structures de notre propre univers mental ; une autre, enfin, disparaît, ou est masquée par la précédente, c'est la *mètis* qui au moment même où elle est traduite par cette nouvelle modalité qu'est la pensée conceptuelle, est discréditée et mise au ban des pratiques intellectuelles.

Mais un autre élément de l'enquête sur la *mètis* nous permet d'envisager son caractère plus général, plus commun : si la pensée rationnelle, dans sa version philosophique, est située dans le temps, référée à des conditions de possibilités – au même titre que la pensée tragique, ou même, à plus grande ampleur, que la pensée religieuse – la

⁸⁷⁶ Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, op. cit., p. 306.

mètis comme type d'intelligence n'est jamais référée à un contexte. C'est son expression symbolique, ce que les Grecs en font et comment ils se la représentent, qui est localisée dans le temps. En tant qu'intelligence engagée dans la pratique, elle constitue potentiellement une forme primitive et commune d'activité mentale. Il est d'ailleurs éloquent à cet égard que plusieurs éléments épars nous en donnent une définition théorique, indépendante de tout contexte :

*« Agilité d'esprit, sûreté du coup d'œil, intelligence immédiate d'une situation nouvelle [...]. La connaissance conjecturale, [...] procède par le détour d'une comparaison qui permet de saisir un événement inconnu à l'aide d'une ressemblance avec un événement familier. »*⁸⁷⁷

Autant de gestes, d'attitudes mentales qui appartiennent au quotidien de l'esprit confronté aux aléas. Et puis, la formulation de la thèse générale du livre est elle-aussi suffisamment claire :

*« Pendant plus de dix siècles, un même modèle, extrêmement simple, vient rendre compte d'habiletés, de savoir-faire et d'activités aussi diverses que le tissage, la navigation et la médecine. D'Homère à Oppien, l'intelligence pratique et rusée, sous toutes ses formes, constitue une donnée permanente du monde grec. Son domaine est un empire, et le prudent, l'homme à mètis, va prendre dans le même temps dix visages différents, s'incarnant dans les principaux types d'hommes de la société grecque [...] : omniprésent, et pourtant étrangement absent, du moins de l'histoire qui nous est familière. Sans doute peut-il sembler paradoxal qu'une forme d'intelligence aussi fondamentale, aussi largement représentée dans une société comme la Grèce ancienne soit restée pour ainsi dire méconnue. »*⁸⁷⁸

Ce qui est intéressant, ici, est le léger glissement qui nous fait passer de la *mètis* comme invention grecque, nous sommes du côté des représentations, de la pensée religieuse grecque, à la *mètis* comme quelque chose de plus universel, et que les Grecs – et d'autres ? – ont symbolisé d'une façon singulière. A l'évidence, mais ce point déborde effectivement le cadre de l'enquête, les deux auteurs ont voulu valoriser ce type d'intelligence, en le faisant exister, et en montrant les raisons de sa mise à l'écart dans les théories de la connaissance. Ils en font ainsi un cadre général possible, une option théorique, pour repenser le savoir, au regard d'une nouvelle ontologie, inverse par rapport

⁸⁷⁷ Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, op. cit., p. 302.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 294.

à celle de Platon : une ontologie de l'historicité.

De l'autre côté du prisme des généralisations, semble trôner une autre forme de rationalité, elle-aussi présentée par Vernant comme modalité de connaissance, comme pensée. Nous voulons parler de la tragédie.

d. La pensée tragique

Vernant emploie le terme large de tragédie pour désigner l'objet de ses enquêtes⁸⁷⁹. Cependant, le plus souvent la tragédie est particularisée, déconstruite suivant certaines perspectives⁸⁸⁰ : forme d'art, genre littéraire, institution sociale, etc. Il est une qualification de la tragédie qui nous autorise à situer la pensée tragique dans notre typologie des rationalités : c'est celle d'enquête. En effet, le vocabulaire de l'enquête comme résolution de problème est employé pour qualifier la pensée tragique. C'est une activité intellectuelle réflexive, qui questionne et problématise la condition de l'homme grec et de ses institutions au Ve siècle. S'agissant des emprunts de la tragédie au vocabulaire juridique, que nous avons déjà analysé⁸⁸¹, Vernant nous dit :

« Aucune tragédie n'est en effet un débat juridique, pas plus que le droit ne comporte en lui-même rien de tragique. Les mots, les notions, les schèmes de pensée sont utilisés par les poètes tout autrement qu'au tribunal ou chez les orateurs. [...] Sous la plume des Tragiques, ils sont devenus, mêlés et opposés à d'autres, les éléments d'une confrontation générale des valeurs, d'une mise en question de toutes les normes, en vue d'une enquête qui n'a plus rien à voir avec le droit et qui porte sur l'homme lui-même [...] »⁸⁸².

Finalement, le genre littéraire, comme forme artistique, est secondaire pour Vernant dans l'ordre de son enquête. Ce qui joue en premier lieu est l'activité intellectuelle sous-jacente dont le genre littéraire est l'expression, le produit final, présenté devant toute la cité.

⁸⁷⁹ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, op. cit. ; voir aussi les articles rassemblés dans le chapitre « Du tragique », de *Entre Mythe et politique*, op. cit., pp. 425-498.

⁸⁸⁰ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie », art. cit., pp. 22-26.

⁸⁸¹ Sur l'analyse de l'invention tragique comme bricolage, voir supra, chapitre 4.

⁸⁸² Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie », art. cit., p. 24.

« La conscience tragique naît et se développe elle aussi avec la tragédie. C'est en s'exprimant dans la forme d'un genre littéraire original que se construisent la pensée, le monde, l'homme tragique. »⁸⁸³

De façon générale, la pensée tragique est présentée comme activité réflexive de mise en question des normes, des valeurs, des institutions qui constituent la réalité sociale. Elle n'est pas reflet de cette réalité : « En la présentant déchirée, divisée contre elle-même, elle la rend tout entière problématique »⁸⁸⁴. C'est en ce sens qu'elle se présente comme une rationalité, qui, en dépit de son caractère éphémère, participe de la rationalité politique à l'œuvre dans la cité démocratique. Elle s'en détache pourtant en s'inscrivant d'emblée comme aporie. La pensée tragique est par nature contestataire et, en tant que « moment historique »⁸⁸⁵, répond à un besoin psychologique qui, lui-même, est un pur événement.

« Le moment tragique est donc celui où une distance s'est creusée au cœur de l'expérience sociale, assez grande pour qu'entre la pensée juridique et politique d'une part, les traditions mythiques et héroïques de l'autre, les oppositions se dessinent clairement, assez courte cependant pour que les conflits de valeur soient encore douloureusement ressentis et que la confrontation ne cesse pas de s'effectuer. »⁸⁸⁶

Dans un autre article, Vernant réitère cette qualification et en précise les données, notamment en parcourant des éléments de contenu du questionnement sur l'homme :

« [...] l'avènement, l'essor, le déclin du genre tragique – qui se produisent en l'espace de moins d'un siècle – marque un moment historique, très étroitement localisé dans le temps, une période de crise où changements et ruptures mais aussi continuités sont assez étroitement mêlées pour qu'une confrontation, parfois douloureuse, s'établisse entre les anciennes formes de pensée religieuse, toujours vivantes dans les traditions légendaires, et les conceptions nouvelles liées au développement du droit et des pratiques politiques. Ce débat entre le passé du mythe et le présent de la cité s'exprime tout spécialement dans la tragédie par une mise en question de l'homme en tant qu'agent, une interrogation inquiète sur les rapports

⁸⁸³ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie », *art. cit.*, p. 23.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁸⁵ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », *art. cit.*, pp. 13-17.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 16.

*qu'il entretient avec ses propres actes. »*⁸⁸⁷

La pensée tragique est donc une réponse à une expérience sociale et psychologique douloureuse, conflictuelle. Mais cette réponse est en même temps une absence de solution. La réponse est tout entière contenue dans le geste de problématisation, le geste qui met devant soi le conflit insoluble qui travaille la société grecque du Ve siècle.

*« Il y a tragédie quand [...] l'existence humaine accède à la conscience, détachée et lucide, de sa fragilité. »*⁸⁸⁸

*« La tragédie apparaît à ce moment-là, et pour exprimer que l'homme est énigmatique. La cité vivait sur une image de l'homme issue de la tradition héroïque et elle voit surgir un homme tout différent, l'homme politique, l'homme civique, l'homme du droit grec, celui dont les tribunaux discutent la responsabilité dans des termes qui n'ont plus rien à voir avec ceux de l'épopée. L'image de l'homme héroïque, en contact direct avec les dieux, agi par eux, subsiste à côté d'un autre homme qui, quand il a tué sa femme, ne peut pas invoquer les malédictions ancestrales, et qu'on interroge sur le pourquoi et le comment de son acte. Ces deux images de l'homme sont absolument contradictoires et, comme les Grecs sont déchirés entre les deux, l'homme devient une énigme. Il cessera de l'être un siècle après. Mais alors, la tragédie aura cédé la place à la philosophie qui, dans sa recherche du réel contre la fiction, va se charger de démontrer que toutes les contradictions apparentes de l'homme se résolvent dans un système philosophique cohérent. C'est Platon et, dans une certaine mesure, toute la tradition philosophique. Comme la théologie, la philosophie est l'art de construire un discours pour résoudre les problèmes. C'est un système de raisonnement où la solution réside déjà dans les prémisses. La tragédie, c'est juste l'inverse. Tout est contradiction, on est dans la mêlée, et les dieux mêmes se battent. Le monde est énigmatique, l'homme est problématique, donc l'homme est au centre. »*⁸⁸⁹

Là encore, la comparaison est faite entre pensée tragique et philosophie. De façon générale, il semble que le nœud de cette typologie soit bien l'opposition à la philosophie comme ce que l'histoire a retenu comme forme universelle de rationalité.

⁸⁸⁷ Jean-Pierre Vernant, « Ebauche de la volonté dans la tragédie grecque », *art. cit.*, p. 70.

⁸⁸⁸ Jean-Pierre Vernant, « Un théâtre de la cité », in *Entre Mythe et politique*, *op. cit.*, 1996, p. 438. Première parution sous le titre « Le dieu masqué de la tragédie », entretien avec Michèle Raoul-Davis et Bernard Sobel, in *Théâtre public*, Paris, 88-89, juillet-octobre 1989.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 437.

Nous étions partis de Lévi-Strauss et de la pensée sauvage, cette nouvelle rationalité universelle, socle minimal fondamental de toute pensée associative. Nous voyons Vernant faire un pas de plus : la pensée religieuse n'est pas la pensée sauvage. Elle est une forme de rationalité, qui apporte des solutions sans toutefois poser l'existence des êtres comme problématique. La pensée religieuse est un ensemble de solutions sans problèmes, elle relève du dogme. La tragédie, c'est l'inverse. Elle problématise tout, et notamment la condition de l'homme, ce qu'il est, doit être, peut être. Son objet, c'est l'homme devenu énigme à lui-même, dans ce temps court de la cité du Ve siècle où il acquiert une intériorité, une volonté, une responsabilité. La pensée tragique opère donc un renversement par rapport à la pensée religieuse : elle se fait problème sans solution. Elle devient une modalité de l'activité intellectuelle face au conflit intérieur et au conflit de valeurs. Elle fait exister les choses comme conflictuelles et exprime ainsi l'inquiétude. Le conflit devient la matrice de l'activité intellectuelle, sans pour autant se résoudre, car il est insoluble : tel est l'effet tragique. La philosophie de Platon, quant à elle, pose en même temps les problèmes et les solutions dès lors qu'elle prend la forme d'une théologie.

« Tandis que la connaissance, chez Platon et Aristote, nous égale aux dieux – c'est d'avoir développé en nous cette partie qui nous rend divins. L'homme n'est plus problématique, on abandonne une partie de l'homme, la dépouille, ce qui était le pharmakos, on le laisse au vulgum pecus, mais le philosophe, le « sachant », celui qui devait avoir le pouvoir dans la cité – mais qui ne l'avait pas parce que la cité est mal faite (Platon) – celui-là n'est pas tragique [...], il est de plain-pied avec les dieux, il est sauvé. Et tout s'explique. Et la mort, et l'injustice ? Ça s'explique : c'est le rôle de la théologie. La théologie n'est pas tragique. »⁸⁹⁰

Quant à la *mètis*, elle implique de faire un pas de côté. Car elle est plus transversale encore. Mais elle force aussi à débouter une image historique qui se fait jour, celle d'une succession : religion, tragédie, philosophie, science. Si la *mètis* traverse cette succession, avant d'être fortement dénuée de toute attribution par la philosophie, c'est que les choses sont plus complexes qu'il n'y paraît. Comme forme non verbale, intelligence pratique et technique que l'homme partage avec le monde animal, la *mètis* est successivement formulée dans la pensée religieuse et dans la pensée philosophique. Dans la pensée religieuse, elle est multiple, plurielle, à la fois une divinité, et une

⁸⁹⁰ Jean-Pierre Vernant, « Œdipe, notre contemporain ? », entretien avec Martine Million, *Entre Mythe et politique*, op. cit., p. 459. Première publication de l'entretien dans *Travail théâtral*, Paris, n°30, 1978, pp. 4-22.

caractéristique classificatoire des dieux – il y a des dieux à *mètis* et d'autres qui en sont dénués. Dans la pensée philosophique – celle de Platon et d'Aristote – elle est traduite en concept, c'est-à-dire qu'elle est unifiée, résumée à un nombre limité d'attributs, notamment pour les besoins de sa remise en cause. C'est uniquement grâce à cette verbalisation conceptuelle qu'elle peut être comparée à une autre forme du connaître, celle de la philosophie toute entière tendue dans la recherche du Vrai, du Bien, du Dieu.

On le voit, le point pivot de cette histoire des rationalités est bien l'invention par Platon de la philosophie. Celle-ci, selon l'ancienne carte de l'histoire grecque, fait figure de symbole, d'origine absolue de la Raison incarnée. Elle est assimilée par Vernant à la théologie : c'est l'activité intellectuelle posant des problèmes dont la solution est contenue dans les prémisses. Cette théologie s'oppose à la fois à la tragédie et à la *mètis*, deux autres options qui ont la particularité de poser des problèmes. Elle s'y oppose par un critère irrévocable : la philosophie cherche la Vérité. En ce sens, elle se rapproche bien de la pensée religieuse énoncée par les « Maîtres de Vérité ». Marcel Detienne réitère ce rapprochement, à la suite de Louis Gernet :

« Du roi de justice au philosophe le plus abstrait, la « Vérité » reste le privilège de certains types d'hommes. Il y a dans la Grèce archaïque des fonctions privilégiées qui ont la « Vérité » pour attribut, comme certaines espèces naturelles ont pour elles la nageoire ou l'aile. Poètes inspirés, devins, rois de justice sont d'emblée « maîtres de vérité ». Dès son apparition, le philosophe prend la relève de ces types de personnages humains : comme eux, à la suite des mages et des individus extatiques, le philosophe prétend atteindre et révéler une « vérité » qui est « l'homologue et l'antithèse » de la « vérité religieuse ». Par ailleurs, si, sur bien des points, la philosophie s'oppose directement aux conceptions religieuses traditionnelles, elle se présente aussi dans certains aspects de sa problématique comme l'héritière de la pensée religieuse. »⁸⁹¹

Le chemin prend donc la forme d'une théologie à une autre, les philosophes du IV^e siècle étant un nouveau type de « Maîtres de Vérité ». Faire l'histoire des rationalités répond donc à deux exigences : lister les pratiques intellectuelles référées aux contextes

⁸⁹¹ Marcel Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, op. cit., pp. 237-238. La formule « l'homologue et l'antithèse » est reprise à Louis Gernet, « Droit et prédroit en Grèce ancienne », *L'Année sociologique*, Troisième série, Paris, 1948-1949, p. 117. La suite de l'extrait choisi développe ce en quoi la philosophie est l'héritière de la pensée religieuse. Marcel Detienne cite alors Vernant.

problématiques qui les rendent nécessaires quelle que soit leur durée ; faire exister, et donc valoriser, des formes de rationalité alternatives à celles qui sont adossées à une quête de l'Un et du Vrai. De ce point de vue, par l'invention de la philosophie, la rationalité grecque renoue d'une certaine façon avec la pensée religieuse.

La synthèse que nous faisons ici du point de vue d'une théorie de la connaissance, ne doit pourtant pas cacher les deux perspectives distinctes qui la président. Dans un premier temps, Vernant fait exister la pensée religieuse comme rationalité, pour critiquer la toute puissance de la raison transcendantale. Dans un second temps, Vernant fait exister la pensée tragique et la *mètis* pour valoriser d'autres options possibles du connaître que la recherche de la Vérité. La *mètis* ne peut atteindre le Vrai car elle affronte le monde tel qu'il est, changeant, aléatoire, imprévisible ; la *mètis* produit un savoir conjectural. Mais loin d'être défailante, elle est conçue par Vernant et Detienne comme plus efficace car confrontée au réel dans toute sa complexité, suivant une ontologie du devenir. Or nous savons que c'est précisément une ontologie du devenir qui oriente la conception historique de l'homme déployée par l'anthropologie historique⁸⁹². La pensée tragique, quant à elle, ne peut atteindre la Vérité car elle affronte un objet qui est toujours conçu comme énigme, l'homme, tandis que la philosophie et la pensée religieuse affrontent toutes deux à leur manière un objet parfait, univoque : Dieu⁸⁹³. Dans la pensée religieuse grecque, rien ne fait problème, puisque le monde n'est pas énigmatique. Dans la philosophie platonicienne, le monde ne fait pas problème, puisque ce qui est énigmatique est hors du monde : à la fois dans le but visé, le Vrai, et dans les prémisses qui instaurent ce but, l'arrière-monde des Idées.

Si ailleurs Vernant s'est distancé de Nietzsche, notamment à propos de son interprétation de Dionysos⁸⁹⁴, il semble qu'il reproduise ici un geste fort du philosophe allemand, qui consiste, non seulement à assimiler la philosophie platonicienne à une théologie – et derrière cela se cache l'idée d'une continuité entre platonisme et

⁸⁹² Le schème du bricolage, et le dépassement de l'aporie binaire entre le stable et l'instable qui en résulte, elle-même redoublant le dépassement de l'opposition épistémologique entre synchronie et diachronie, sont les indices les plus convaincants, attestant qu'une ontologie du devenir structure la pensée de Vernant.

⁸⁹³ « Quand la philosophie intervient, l'homme n'est plus au centre ? Qu'est-ce qui est au centre à ce moment-là ? L'être, ou Dieu. A l'époque tragique, Protagoras dit : « L'homme est la mesure de toute chose. » Platon rétorque : « Protagoras se trompe, Dieu est la mesure de toute chose et de l'homme ». [...] D'un côté, il y a un siècle tragique et problématique, dont la sophistique est l'un des aspects ; de l'autre, un refus connexe de la tragédie, de la sophistique, du monde de l'apparence, et l'affirmation qu'il existe une vérité, que l'homme n'est pas au centre, que ce qui est au centre, c'est l'être, le Bien, Dieu », Jean-Pierre Vernant, « Un Théâtre de la cité », *art. cit.*, p. 437.

⁸⁹⁴ Jean-Pierre Vernant, « Un Théâtre de la cité », *art. cit.*, pp. 425-426.

christianisme –, mais aussi à réhabiliter son envers, l'immanence de la pensée au monde, l'abolition de l'opposition entre monde Vrai et monde des apparences⁸⁹⁵. *Mètis* et tragédie sont deux réponses possibles à l'abolition de cette opposition. L'une et l'autre incarnent une pensée affrontée à l'immanence du monde, de ses contradictions, de son irréductible devenir. L'une et l'autre inscrivent résolument l'homme dans ce monde, par la pratique à travers *mètis*, par la réflexivité à travers la tragédie. Ces deux options contredisent donc à leur manière l'écart entre l'homme et le monde qu'invente la philosophie platonicienne, et qu'avait inauguré sur un autre registre la pensée religieuse grecque⁸⁹⁶.

Il reste un point que nous n'avons pas abordé dans notre typologie, et qui nécessite de plus long développement : la raison politique. Nous allons maintenant aborder ce point, en revenant au paradoxe que nous avons signalé en introduction de ce chapitre : une opposition apparente, dans la pensée de Vernant, entre un rationalisme explicite et un pluralisme dont nous venons de donner les caractéristiques. Et déjà, nous avons pu saisir un enjeu de ce pluralisme : il s'oppose à la théologie, concept utilisé par Vernant pour qualifier l'acte de connaître qui recherche la Vérité, unique et univoque. Aussi, le pluralisme de Vernant répond point par point à la critique d'une certaine finalité du connaître, définie par la philosophie platonicienne. Du coup, ce sont aussi les formes du connaître qui se voient pluralisées. Car la méthode est construite à partir de la finalité.

Toutefois, le rationalisme de Vernant joue sur un autre plan que celui d'une théorie de la connaissance. Il joue aussi sur le plan éthique et politique. Il est une chose à défendre, non pas seulement pour la science, mais aussi pour la démocratie. Ainsi, il importe de décaler notre propos, et de tenter de comprendre le rationalisme de Vernant de façon plus large que du seul point de vue des modalités du connaître.

⁸⁹⁵ Friedrich Nietzsche, « Comment, pour finir, le « monde vrai » devint fable. Histoire d'une erreur », *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 30-31.

⁸⁹⁶ Nous faisons ici référence à la distinction entre temps des hommes et temps des dieux, constitutive de la pensée religieuse grecque et de la façon dont elle appréhende la temporalité. Pierre Vidal-Naquet, « Temps et dieux et temps des hommes », *art. cit.*

2. Une philosophie du politique

a. Sauver la raison par l'histoire

Le rationalisme de Vernant est aisément repérable au fil des enquêtes et au fil des entretiens qu'il a donnés. La raison qu'il défend est d'abord la raison scientifique, celle qui préside aux procédures de fabrication des assertions à caractère scientifique, y compris dans les sciences sociales et historiques.

« Que faisons-nous quand nous nous interrogeons sur les origines de la raison grecque, lorsque nous nous demandons quelles sont les conditions sociales et psychologiques qui ont permis l'apparition, dans un petit coin d'Asie Mineure peuplé par des colons grecs, d'une forme neuve de pensée ? Pensée que nous avons le droit de dire déjà rationnelle dans la mesure où elle représente une rupture décisive par rapport à ce type d'imagination mythique qui constitue peut-être la forme la plus répandue de la pensée humaine. Ce que nous faisons, c'est que nous demandons à la Raison elle-même raison de ce qu'elle est. Pour comprendre la nature et la fonction de la pensée rationnelle, nous retournons en quelque sorte ses armes contre elle-même. Nous la soumettons aux exigences d'une enquête rationnelle, nous lui appliquons les règles qu'en son nom et sous son signe les disciplines scientifiques, spécialement l'histoire, ont patiemment élaborées. »⁸⁹⁷

Toute la démarche d'investigation de Vernant est ainsi placée sous les augures d'une raison scientifique, procédurale, qui octroie à l'enquête l'autorité d'une rationalité supérieure. Le lieu de publication de cet article n'est pas anodin : les *Cahiers rationalistes*. Il manifeste l'attachement de Vernant au mouvement de l'Union rationaliste, dont il fut membre, fondée en 1930 par Paul Langevin et qui édite les *Cahiers rationalistes* ainsi qu'une autre revue, *Raison présente*, dans laquelle Vernant a aussi publié plusieurs textes⁸⁹⁸. Il a d'ailleurs reçu le prix de l'Union rationaliste en 1986. Cette appartenance témoigne de l'importance que revêt pour Vernant le rationalisme scientifique. Et la normativité épistémologique contraignante dont il fait preuve dès ses

⁸⁹⁷ « Raison d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, pp. 229-230.

⁸⁹⁸ Citons par exemple Jean-Pierre Vernant, « Raison, mythe et société dans la Grèce antique », *art. cit.*, 1975 ; « Portrait d'un militant : Victor Leduc », in *Raison présente*, Paris, n°110, 1994, pp. 1-5, repris dans *Entre Mythe et politique, op. cit.*, pp. 566-570. En 2012 la revue publie un numéro spécial en hommage à Jean-Pierre Vernant : *Raison présente*, Paris, n° 160, 2012.

premières enquêtes en est l'indice le plus fort. Nous l'avons vu, par exemple dans le compte rendu qu'il fait de l'ouvrage de Louis Moulinier, en 1953⁸⁹⁹, où c'est sous l'angle de l'obstacle épistémologique qu'il construit sa critique. Il n'oppose pas, dans cette critique, des thèses à d'autres thèses, mais une méthode, la sienne, à une autre, celle de Moulinier, qu'il juge moins scientifique car empêtrée dans des préjugés non contrôlés. Il démontre donc son caractère préscientifique⁹⁰⁰. A l'inverse, ses enquêtes, à travers la normativité épistémologique contraignante qu'elles se donnent, visent à renforcer leur rationalité. Mais il s'agit là d'une rationalité procédurale, scientifique, dont les règles sont élaborées historiquement afin de produire un discours fort : « les règles qu'en son nom [la raison] et sous son signe les disciplines scientifiques, spécialement l'histoire, ont patiemment élaborées »⁹⁰¹.

Il n'est guère nécessaire de nous étendre sur la défense par Vernant d'une rationalité scientifique, elle est évidente. Un autre élément de la citation donnée ci-dessus attire l'attention :

*« Pensée que nous avons le droit de dire déjà rationnelle dans la mesure où elle représente une rupture décisive par rapport à ce type d'imagination mythique qui constitue peut-être la forme la plus répandue de la pensée humaine. »*⁹⁰²

Nous savons, pour l'avoir longuement analysé, que la thèse de Vernant à propos du passage du *muthos* au *logos* est d'une complexité plutôt déroutante. Aussi, il est étonnant qu'il la présente ici de façon sommaire comme simple opposition entre une raison et une imagination. Ou pourrait presque penser qu'il reproduit ici l'image du miracle grec tant l'insistance sur cette opposition est forte. Nous aurions alors, avant et partout dans le monde, l'imagination mythique, et après, uniquement en Grèce, une pensée « déjà rationnelle ». Nous caricaturons, bien évidemment. Et interpréter cette citation en ces termes simplistes serait méconnaître l'esprit de nuance et de perspective qui fait le style intellectuel propre de Vernant. Car le propos est ici autant politique que savant. Et avant tout, il est introductif. La suite du texte est plus nette.

« Cette démarche comporte des conséquences décisives. On peut dire que d'emblée, par son projet même, elle ruine une certaine conception de la Raison, immuable,

⁸⁹⁹ Jean-Pierre Vernant, « Le Pur et l'impur », *art. cit.*, 1953-54.

⁹⁰⁰ Cette démarche de critique méthodologique relève d'une conception de l'obstacle épistémologique qui doit beaucoup à Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, *op. cit.*

⁹⁰¹ Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 230.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 229.

*éternelle, absolue, qui règne encore, je crois, dans beaucoup de cercles « rationalistes ». C'est l'idée, chère aux hommes de la Révolution française, d'une déesse Raison éclairant le chemin de l'humanité, dissipant les ténèbres de l'ignorance, les fantômes de la superstition religieuse ou les illusions du sentiment. »*⁹⁰³

On ne peut guère s'y tromper : Vernant n'a pas renoncé aux Grecs sans miracle. Au contraire même, il récapitule ici les enjeux philosophiques profonds de ses thèses, déduites de son histoire de la raison grecque.

*« En la questionnant sur ses origines, nous réintroduisons la raison dans l'histoire ; par là, nous la traitons d'emblée comme un phénomène humain, par conséquent relatif, soumis à des conditions historiques définies et variant avec ces conditions. »*⁹⁰⁴

La raison à laquelle s'attaque Vernant est la Raison transcendante, immuable, incarnée une fois pour toutes dans le monde grec et dont nous n'avons qu'à reproduire les règles. Cette Raison là est un phénomène divin. Contre celle-ci, Vernant défend une raison historique, « immanente à l'histoire humaine à tous ses niveaux »⁹⁰⁵. Nous retrouvons là le geste qui inaugure *Les Origines de la pensée grecque* et avant lui « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque » : faire l'histoire de la raison grecque s'inscrit dans la remise en question radicale d'un modèle historiographique antérieur, celui du Miracle grec, de l'incarnation unique d'une Raison transcendante qui serait la cause de tout et jamais la conséquence d'autre chose.

Le problème qui se pose est le suivant : Vernant se positionne fortement comme défenseur d'une rationalité scientifique contre l'obscurantisme actif ou potentiel de l'idéologie. En d'autres termes, Vernant se veut rationaliste et défenseur de la raison. D'une certaine façon, son attachement à l'histoire de la pensée et de la raison grecque l'atteste, tout comme l'usage même du vocabulaire du rationalisme, y compris appliqué au mythe et à la religion. Cependant, ce même attachement aboutit à une relativisation de la Raison, devenue les raisons ou les rationalités⁹⁰⁶. Un schéma simple, simpliste, serait de

⁹⁰³ Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 230.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 230.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 231.

⁹⁰⁶ Le terme « rationalités » que nous utilisons pour qualifier les divers types de raisons étudiées par Vernant nous semble plus approprié car il met l'accent sur la pratique mentale. Le terme « raisons », tend à accentuer, selon nous, la dimension de contenu. Par « rationalités », nous entendons donc les divers ensembles de procédures mentales, intellectuelles, que Vernant isole et définit.

considérer que Vernant situe la raison du côté de la science contemporaine, dont il est un représentant, et relègue les rationalités, en tant que formes primitives de la pensée, dans le champ du préscientifique grec. Il n'en est rien. Historiciser la raison ne signifie pour Vernant ni l'abolir par une critique radicale qui la pluralise, ni reconduire l'évolutionnisme d'Auguste Comte. Un tel geste articule au contraire une dimension du projet théorique repris par Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, et le désir de sauver la raison qui traverse l'histoire et la philosophie françaises de l'entre-deux-guerres⁹⁰⁷. Il nous semble que la solution française au problème de la crise de la raison, survenu avec force au début du XXe siècle, est relancée après la seconde guerre mondiale dans les milieux intellectuels. La pensée de Vernant se situe dans la continuité de cette solution française⁹⁰⁸ : sauver la raison en l'insérant dans l'histoire. Ceci aboutit justement à une nouvelle carte : la raison ne s'oppose plus terme à terme à l'irrationnel. Elle change de statut et devient processus. Par là même, elle perd son caractère unifié et se complexifie. Elle devient processus ramifié, couches sédimentaires, bricolages successifs, transformations d'événements en structures structurantes.

Enrico Castelli Gattinara a parcouru avec clarté et pertinence le labyrinthe des crises de la raison, tel qu'il s'est structuré en France pendant l'entre-deux-guerres. Son ouvrage tente de montrer quelle fut la réaction de la pensée française à cette crise du savoir. Pour cela, il analyse dans le détail les articulations entre deux champs du savoir : l'épistémologie devenue histoire des sciences d'une part ; l'histoire scientifique, essentiellement celle des *Annales* d'autre part.

« Il s'agit, finalement, de (re)tracer une ligne de frontière, un croisement, une intersection qui, au moment de la crise générale du savoir, a créé les présupposés d'une réaction possible et les débuts d'un renouveau philosophique. L'intelligence rationnelle de l'homme s'est faite temps historique, perspective contingence de variables et de mutations qui avaient été jusque là exclues des formes pures de la pensée. »⁹⁰⁹

Au final, l'articulation implicite des deux champs du savoir a permis l'invention

⁹⁰⁷ Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, op. cit.

⁹⁰⁸ La thèse d'une solution typiquement française à la crise de la raison est de Enrico Castelli Gattinara. Cette solution française est objectivée à la jonction de deux champs du savoir qui ne se rencontrent pas : elle est proposée à la fois, mais sans concertation, par les historiens des *Annales*, et par les historiens des sciences et épistémologues, avec en premier lieu Gaston Bachelard.

⁹⁰⁹ Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, op. cit., p. 17.

d'une image de la raison comme « rationalisme dynamique et expérimental », comme « pensée de l'ouverture »⁹¹⁰. Et l'auteur focalise son enquête sur des nœuds, des points clés de ce nouveau rationalisme :

*« [...] la crise des sciences et de la raison les a conduits à assouplir le dogmatisme catégoriel, à renoncer au déterminisme causal exact et à relativiser, en quelque sorte, la raison elle-même, dont l'unité sera garantie seulement par son historicisation. »*⁹¹¹

Nous avons là des conditions théoriques qui rendent possible certains gestes qu'opère Vernant avec force : historicisation des catégories contre le dogmatisme, renoncement à un déterminisme causal au profit d'une pensée du bricolage sous la forme du schème intégré du devenir historique et, enfin, relativisation de la raison qui aboutit à un pluralisme plus radical encore qu'il n'était pensable dans l'entre-deux-guerres. Connaître le monde peut aussi prendre la forme de l'imagination mythique, de la pensée religieuse. La Raison ne s'oppose plus à l'imagination mythique comme le Vrai s'opposait au Faux. Raison et mythe sont deux modes différents du connaître : deux rationalités. En ce sens, Vernant et Lévi-Strauss s'engouffrent tous deux dans la brèche ouverte par l'historicisation de la raison, qui contient en même temps la possibilité de sauver celle-ci. Contre la Raison, ce n'est pas, en France, une pensée de l'irrationnel, de l'intuition, du sentiment subjectif, qui l'emporte, mais une épistémologie historique : une rationalité historique, qui consiste en une invention permanente à partir et contre des formes antérieures de rationalité. Vernant en a tiré toutes les leçons : « La raison apparaît immanente à l'histoire humaine à tous ses niveaux »⁹¹². Dès lors, du point de vue d'une théorie de la connaissance, c'est une ouverture qui opère, dans le temps, par le temps, ce qui signifie que

*« [...] le problème de la vérité ne peut être résolu d'une façon définitive ou logique, car le mouvement réciproque de la raison et de la réalité, c'est-à-dire l'histoire de cette réciprocité, instaure chaque fois un espace spécifique de vérité. »*⁹¹³

Du point de vue de la théorie de la connaissance, la position de Vernant est la même :

⁹¹⁰ Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, op. cit., p. 16.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 18.

⁹¹² Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », art. cit., p. 231.

⁹¹³ Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, op. cit., p. 311.

« Dans la mesure où une science progresse, l'équilibre entre tous les niveaux de son édifice, depuis l'objet de cette science jusqu'aux principes directeurs de la discipline, se trouve menacé ou compromis. Lorsque les progrès sont très grands, qu'un nouveau domaine du réel se révèle, c'est tout le système qui doit être remanié. On peut donc dire qu'aussitôt qu'on se place dans une perspective historique et qu'on renonce à la fiction d'une raison absolue pour examiner comment l'homme a effectivement, à travers les progrès des diverses sciences, construit sa raison, on comprend que la loi du progrès de la pensée rationnelle, c'est le développement par crises, et même par grandes crises. Dans l'histoire de la raison aussi, il y a des révolutions. »⁹¹⁴

La raison scientifique est un produit historique ce qui, non seulement, justifie d'en faire l'histoire, mais ouvre le futur sur la possibilité de l'améliorer, ou plutôt de lui ouvrir de nouveaux champs d'investigation. N'est-ce pas précisément en vertu de cette ouverture de la raison scientifique que Vernant, à la suite de Meyerson, entreprend l'invention d'une nouvelle discipline ? Cette entreprise est aussi, de cette façon, redevable de la solution française à la crise de la raison. Une fois mise à bas la Raison dogmatique, fondée sur le déterminisme strict et la logique formelle, il reste la possibilité d'une ouverture sans fin.

« Le réel aussi est dynamique, et ce n'est plus seulement la connaissance rationnelle qui s'y réfère. Il n'y a rien à retrouver ou à reconstruire, parce que même dans le passé il n'y a qu'à agir constructivement. A une philosophie de l'essence, se substitue celle que l'on pourrait appeler une pragmatique de la contingence. Voilà en quoi consiste une épistémologie de l'ouverture, où rationalisme et histoire représentent deux façons pour réagir à la résistance du réel. Les concepts de vrai et de faux restent naturellement encore pertinents, mais dans une perspective restreinte, limités aux circonstances contingentes de leur action effective. »⁹¹⁵

Une telle pragmatique de la contingence a des répercussions sur ce que peut être l'histoire. En l'occurrence, elle ne peut être que décentrée, prolifération de séries qui ouvrent des perspectives et des plans dans différentes directions, en fonction d'un questionnement qui, lui aussi, est contingent mais au présent. L'histoire est construction et jamais elle n'est découverte, retrouvaille, reconnaissance. On trouve là une explication forte du positionnement de Vernant contre la tradition classique, dont la critique du

⁹¹⁴ Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 232.

⁹¹⁵ Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, *op. cit.*, p. 313.

Miracle Grec a été un point clé⁹¹⁶. Cette tradition classique, fondée sur l'humanisme de la Renaissance, entretenait un rapport de filiation nostalgique à la Grèce, et ce rapport a été largement déconstruit par Vernant, au fil de ses questionnements sur l'anachronisme et l'ethnocentrisme des catégories⁹¹⁷. Un tel rapport de filiation, sous forme d'une identité dans le temps, n'est théoriquement plus possible dès lors qu'une philosophie de la contingence s'impose.

Il reste toutefois quelque chose. Au regard de ce que nous venons de dire, Vernant tire les conséquences des possibilités et impossibilités théoriques qui se sont structurées durant l'entre-deux-guerres. Il bricole une nouvelle histoire de la Grèce, fondée épistémologiquement sur une rationalité scientifique historicisée, qui ouvre sans cesse la perspective de nouvelles inventions disciplinaires. L'anthropologie historique apparaît ainsi comme ce que l'entre-deux-guerres avait rendu possible. Si l'histoire des sciences et l'histoire scientifique des *Annales* ne se sont jamais rencontrées mais ont élaborée chacune de leur côté une même solution – c'est la thèse de Gattinara –, il est possible d'envisager la pensée de Vernant comme opérant cette rencontre manquée, mais plusieurs décennies plus tard. Nous avons dit que Vernant héritait à la fois des sciences sociales, dont l'histoire des *Annales* s'est voulue la synthèse, et de la philosophie. A cet égard, il faut noter la facilité avec laquelle Vernant reprenait à son compte les concepts épistémologiques de Bachelard⁹¹⁸. Mais plus encore, Vernant entreprend l'histoire de la Grèce du point de vue de l'histoire de la raison grecque, c'est-à-dire que concrètement, ses enquêtes font se rencontrer histoire scientifique et histoire des sciences. Et cette rencontre est entièrement tendue, selon nous, vers la défense d'un rationalisme qui prend la forme, entre autres choses, d'un sauvetage de la raison par l'histoire.

Les problèmes que posent Vernant au fil de ses enquêtes trouvent là une forme d'objectivation qu'il faut assumer comme telle, mais qu'il faut aussi nuancer et pluraliser. Car Vernant apporte sa pierre à l'édifice, et notre propos consiste précisément à la fois à objectiver les conditions de possibilités de l'émergence d'un problème, et à la fois à saisir

⁹¹⁶ Sur l'opposition de Vernant à la tradition classique, voir la thèse de José Otavio Nogueira Guimaraes, *Jean-Pierre Vernant* Polumêtis, *op. cit.*, notamment la partie II : « La querelle des humanismes : Vernant et la tradition classique ». Nous allons revenir sur ce point dans le prochain chapitre. Voir *infra*, chapitre 7.

⁹¹⁷ Nous verrons que si ce rapport a été déconstruit, la relation de Vernant à l'humanisme et à la tradition classique est plus complexe qu'une opposition pure et simple. José Otavio Nogueira Guimaraes s'est déjà prononcé sur cette question en faveur d'un rapport nuancé.

⁹¹⁸ « L'épistémologie moderne a montré de façon convaincante qu'en aucun secteur de la science il n'est possible de séparer les formes de la pensée, ses outils et son langage, les objets enfin auxquels cette pensée s'applique », Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, pp. 230-232.

toute la singularité de l'insertion du penseur dans son temps, dans ce champ des possibles. En l'occurrence, ce que nous venons de dire se focalise uniquement sur la raison comme matrice au sein d'une théorie de la connaissance. Or, nous l'avons vu, l'histoire des modalités du connaître aboutit à un pluralisme assez ouvert, où la pensée religieuse est une modalité du connaître au même titre, dans d'autres conditions historiques, que la pensée scientifique. Vernant rejoint ici le Lévi-Strauss de *La Pensée sauvage*. Cependant, le rationalisme le plus conquérant de Vernant ne se situe pas sur le plan d'une théorie de la connaissance scientifique. Ou plutôt, ce plan étant produit d'une différenciation contemporaine, la raison grecque ne peut en aucun cas l'atteindre. Vernant cherche donc en Grèce autre chose qu'une origine de la science⁹¹⁹.

b. La raison politique contre la théologie

Un autre paramètre vient en effet s'articuler au problème et même, c'est l'hypothèse que nous allons démontrer, centrer le problème : le politique. Car, nous l'avons vu, la raison grecque est solidaire de l'émergence des pratiques politiques ; c'est tout l'enjeu des *Origines de la pensée grecque*. Aussi bien, la raison procédurale qui trouve son application dans l'enquête scientifique n'est pas tout à fait le problème essentiel pour Vernant. Les grecs n'ont pas inventé la raison comme logique du nombre et comme intelligence expérimentale ; leur raison est rhétorique, immanente au langage⁹²⁰. Toutefois, nous l'avons vu, les précurseurs grecs, milésiens, d'un discours savant sur le monde, élaborent une pensée qui est solidaire de la pensée politique et des pratiques politiques. Les choses se compliquent donc. Nous pourrions poursuivre notre typologie des rationalités, en ajoutant la pensée politique, la rhétorique, la pensée cosmologique, etc. Mais dès lors on ne comprendrait plus pourquoi Vernant appelle cela « pensée » ou « raison ». Nous serions en face de systèmes culturels hétérogènes, chacun ayant sa cohérence, sa fonction et ses pratiques propres.

Il nous semble donc qu'il y a plus que cela. Il nous semble que derrière le

⁹¹⁹ Nuançons aussitôt : nous avons vu que certains traits repris comme éléments scientifiques à la Renaissance étaient bien inventés par les Grecs. C'est le cas notamment pour ce qui est issu des domaines de l'astronomie et de la cosmologie. Voir Jean-Pierre Vernant, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *art. cit.*

⁹²⁰ Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, pp. 234-235.

pluralisme des rationalités comme derrière la défense d'une rationalité procédurale – dans sa pratique scientifique même – et d'une raison politique – dans sa défense de la démocratie – vient se loger une conception unifiée et minimale de la raison qui, à la fois, fait figure de matrice historique, et de cause à défendre. Dans « Raison d'hier et d'aujourd'hui », Vernant énonce trois conséquences issues de sa démarche cherchant « les origines de la raison grecque »⁹²¹. La première conséquence est la ruine d'une conception de la Raison immuable, éternelle, absolue, et son remplacement par ce que l'épistémologie moderne a élaboré sous la forme d'une raison historicisée et contingente, nous l'avons vu. Mais c'est la seconde conséquence qui nous intéresse ici :

*« Le deuxième [ordre de remarques] concerne moins le contenu de la raison que les conditions formelles de son exercice. Or, sur ce point, peut-être pourrait-on dégager certains traits permanents dans la mesure où semblent bien exister, sur le plan social et intellectuel, des conditions minimales sans lesquelles on ne saurait parler de pensée rationnelle. »*⁹²²

L'enjeu est bien énoncé. Certes, la solution française à la crise de la raison, comme modalité de connaissance, fut de la sauver en en faisant l'histoire. Ce qui reste : des rationalités plurielles, adossées à des époques différentes, ou à des mondes hétérogènes, et dont nous avons fait une typologie. La coupure ne passe plus entre rationnel et irrationnel, mais entre Raison et raisons. Cependant, il reste quelque chose à sauver, comme une forme minimale qui fait passer cette fois la ligne de démarcation entre raison et dogmatisme. Quelles sont les conditions minimales sans lesquelles on ne saurait parler de pensée rationnelle ?

« Ce n'est certainement pas le fait du hasard si la raison surgit en Grèce comme une conséquence de cette forme si originale d'institutions politiques qu'on appelle la cité. Avec la cité, et pour la première fois dans l'histoire de l'homme, le groupe humain considère que ses affaires communes ne peuvent être réglées, les décisions d'intérêt général prises, qu'au terme d'un débat public et contradictoire, ouvert à tous et où les discours argumentés s'opposent les uns aux autres. Si la pensée rationnelle est apparue dans des cités grecques d'Asie Mineure comme Milet, c'est parce que les règles du jeu politique dans le cadre de la cité – le débat argumenté, librement

⁹²¹ Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 229.

⁹²² *Ibid.*, p. 233. La troisième conséquence est la nature discursive de la raison grecque. Mais cela va de pair avec la seconde conséquence : tandis que la fonction fondatrice de la raison grecque est politique, sa forme est discursive.

*contradictoire – étaient devenues aussi celles du jeu intellectuel. Cela implique à nos yeux que, pour le rationalisme, la notion de débat, d'argumentation contradictoire, constitue une condition fondamentale. Il n'est de rationalisme que si l'on accepte que toutes les questions, tous les problèmes soient livrés à une discussion ouverte, publique, contradictoire. Aucun absolu au nom duquel on pourrait prétendre faire à quelque moment taire le débat. »*⁹²³

Aussi bien, quoique le problème ne soit pas directement celui de la raison comme modalité de connaissance, on voit de quelle façon il l'englobe. La modalité de connaissance peut tout à fait bien relever d'une historicité, même radicale. Mais pour qu'elle puisse devenir pensée rationnelle, elle suppose une condition de possibilité qui, dans la pensée de Vernant, est d'abord issue d'une contingence historique et ensuite indépendante des contingences : la possibilité de la critique, non seulement des contenus, mais aussi des normes permettant la constitution de contenus. C'est pourquoi le rationalisme de Vernant est d'abord politique avant d'être scientifique. Le second implique le premier comme condition de son existence, comme « condition formelle de son exercice ». La pensée rationnelle, dans sa définition minimale, est donc une libre élaboration de pensée soumise à des règles, régie par l'argumentation et le débat public, et ouverte à la critique portant sur les contenus et sur les règles elles-mêmes. Elle est un objet politique avant tout, historiquement et comme principe. Elle est ensuite une faculté scientifique. Nous glissons clairement du point de vue d'une enquête historique, et de ses conclusions quant à l'origine de la raison grecque, vers une théorie de philosophie politique. Cette définition minimale de la pensée rationnelle, dans un sens politique, a pour but de constituer une norme démocratique à défendre.

Plusieurs éléments d'objectivation peuvent nous faire comprendre l'urgence d'une telle théorie politique. D'une part, l'attachement de Vernant au marxisme rend possible une articulation de la science et du politique ; de la science au politique. D'un certain point de vue, on voit là comme un écart par rapport aux épistémologues français – mentionnés par Gattinara – qui ont focalisé leur attention sur la crise de la raison comme théorie de la connaissance, et ont inventé une théorie de la raison historicisée, mais indépendante de toute philosophie politique. Chez Vernant, la synthèse est faite entre philosophie de la connaissance et philosophie politique. C'est au regard de cette synthèse que doit être interprétée l'enquête des *Origines de la pensée grecque*, ainsi que toute

⁹²³ Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 233.

l'entreprise visant à saisir les plans, les processus et les enjeux d'un passage du *muthos* au *logos*. La dimension politique, sous la forme de l'invention de la cité, est bien le point clé de la pensée de Vernant. Elle prend l'ampleur d'un événement fondateur, mais qui est lui-même objectivé selon ses conditions de possibilités. Au final, il y a un temps qui ne s'arrête guère, qui est fait d'événements se transformant en structures, en fonctions psychologiques, en cadres de l'expérience ; se transformant en conditions de possibilité pour d'autres événements. La cité grecque joue les deux rôles : elle est objectivée dans son historicité, notamment au regard des cadres de pensée propres au mythe et à la religion grecque ; elle est appréhendée elle-même comme condition de possibilité. Elle ne constitue donc pas un commencement absolu, une incarnation subite, un Miracle Grec. C'est l'enquête elle-même qui la construit comme point pivot, qui focalise l'attention sur elle, en fonction de cette perspective de philosophie politique. C'est comme si, à ce stade, les voies du labyrinthe de la pensée de Vernant venaient toutes à se croiser sur ce plan de la cité, de la raison politique. On y retrouve la pensée tragique, dont nous avons déjà mentionné l'intime rapport avec les valeurs politiques naissantes ; on y retrouve la solidarité avec la pensée des Milésiens, qui est tout autant référée directement aux cadres de la pensée religieuse. On y retrouve aussi, d'une certaine façon quoique plus tardivement, la *mètis* dans son débat perdu contre la philosophie de l'Un et l'invention d'un arrière-monde de la Vérité. Car la *mètis* est aussi l'arme du sophiste et du politique, leur habileté, leur pratique du détour et du discours, confronté au devenir⁹²⁴. Dans le labyrinthe des enquêtes de Vernant, c'est la raison politique, conçue dans sa forme minimale comme rationalité contradictoire, comme débat et comme argumentation permanente, qui permet de sortir par le haut.

Le chapitre IV des *Origines de la pensée grecque* fait de nouveau figure de pivot. Les trois traits que nous avons interprétés comme étant les cadres généraux rendant possibles ce que le reste du livre raconte, notamment l'émergence d'une raison grecque comme modalité préscientifique de la connaissance, se résolvent directement dans ce qu'en 1966 Vernant nomme « les conditions formelles de son exercice », celui de la pensée rationnelle. Rappelons ces traits : (1) prestige de la parole, c'est la forme discursive de la vie politique grecque ; (2) publicité de toutes les pratiques politiques ; (3)

⁹²⁴ « [La *mètis*] préfigure directement l'habileté du politique, l'homme qui sait dans le temps le plus court se faire la plus juste opinion sur les perspectives les plus étendues. [...] Pour le sophiste, pour le médecin et pour le politique, il n'est pas d'autre champ d'action que le devenir, le changement et ce qui ne reste jamais semblable à soi », Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La *mètis* des Grecs*, op. cit., p. 294.

relations réciproques et réversibles entre les citoyens. Ces trois éléments forment ensemble les conditions d'exercice du débat contradictoire. Si l'un d'eux en venait à disparaître, on ne pourrait parler de cité grecque, mais plutôt d'une forme dégradée de celle-ci. Dès lors que la vie politique prend une forme non discursive, c'est le dogmatisme des « Maîtres de Vérité » qui s'impose ; si la pleine publicité des pratiques politiques venait à disparaître, ce serait le gouvernement par le secret qu'aucune critique ou controverse ne peut atteindre ; et l'inverse de la relation réciproque entre citoyens, de l'isonomie, est tout bonnement la hiérarchie et la confiscation du pouvoir par certains : une forme de totalitarisme.

En ce sens, totalitarisme, pratique du secret et dogmatisme de la Vérité constituent l'anti-*polis*, la figure contre laquelle la *polis* grecque s'est inventée et structurée. Aussi bien, on pourrait y reconnaître des figures politiques diverses : le philosophe-roi de Platon, les théologiens, le fascisme, et, plus proche encore de Vernant lui-même, les marxistes dogmatiques :

*« J'ai été profondément marqué par le marxisme, dans lequel je me suis plongé dès mon adolescence, cela fera bientôt un demi-siècle. Je parle du marxisme de Marx, non de ce catéchisme revu et corrigé, parfois même censuré, auquel on l'a réduit pour justifier d'abord une certaine pratique politique, ensuite un système d'Etat bureaucraté et de gouvernement autoritaire. Le premier m'apparaît comme une méthodologie critique indispensable pour poser correctement les problèmes d'histoire ; le second comme un succédané de religion apportant à ses fidèles des certitudes et des réponses toutes faites, ce qui leur évite de se poser des questions embarrassantes. Entre les deux, la différence est peut-être de même ordre qu'entre le mythe et la raison. »*⁹²⁵

Toutes ces figures de l'Un, de l'absolu, tous ces « Maîtres de Vérité » qui, en ce qu'ils trahissent les conditions positives d'une pensée rationnelle, doivent être combattus.

« On constate en effet dans les temps modernes que, chaque fois qu'un domaine de la recherche scientifique ou même qu'un secteur de la vie sociale a été soustrait au débat public et contradictoire, à la lutte d'arguments, les groupes sociaux qui se sont engagés dans cette voie ont en quelque sorte par tous leurs pores sécrété la pensée religieuse. Même lorsqu'ils ont cru avoir exorcisé la religion en décrétant officiellement l'athéisme de l'Etat, c'est cet Etat qui a pris la forme de l'aliénation

⁹²⁵ Jean-Pierre Vernant, « La Grèce, hier et aujourd'hui », *art. cit.*, p. 54.

De nouveau, il faut donc revenir sur le paradoxe d'un pluralisme des modalités de connaissance, confronté à une défense active de la rationalité, pensée en opposition à la religion. Deux ordres de problèmes semblent ici se rencontrer, se croiser, peut-être s'exclure mutuellement. Nous avons d'un côté l'héritage chez Vernant du sauvetage de la raison, qui est le propre du rationalisme français, en histoire et en philosophie des sciences, et qui invente une figure historicisée de la raison qui aboutit à un pluralisme. A chaque société et à chaque époque son mode de connaissance. Du point de vue des fondements de la Raison, il n'est plus d'universalité possible. Cette posture pluraliste, dans sa radicalité, Vernant la tient plus directement des sciences sociales et d'Ignace Meyerson. Elle permet la jonction avec la problématique de la pensée sauvage, celle du décentrement de ce qui est a priori considéré comme un absolu : la Raison du « miracle grec ». Nous avons d'un autre côté chez Vernant une posture plus volontiers rationaliste, mais cette fois sur le plan politique. C'est là un geste fort de Vernant que de décaler le problème du plan épistémologique au plan des pratiques politiques. Car nous sortons du domaine de l'enquête historique pour entrer dans celui de la philosophie politique. A un certain point, les deux problèmes viennent à se croiser : caractériser la raison politique comme contradictoire, comme débat et argumentation revient à faire du geste critique lui-même la condition minimale de la pensée rationnelle, quelque soit son domaine d'application. Or qu'est la critique sinon la seule catégorie permettant d'envisager la permanence de l'instable, du constamment repensé et renouvelé ? Qu'est la critique sinon la matrice même de l'historicité – de l'homme agissant dans l'histoire ? Qu'est-elle sinon la possibilité toujours réaffirmée d'une invention, d'une déconstruction des règles et d'une condamnation systématique de tous les « Maîtres de Vérité », qui tentent vainement d'arrêter le temps ?

A un autre point, les deux problèmes, épistémologique et politique, en viennent à s'exclure, c'est-à-dire à devoir être pensés selon des critères de différenciation irréductibles les uns aux autres. Prenons le cas de la pensée religieuse. Elle relève d'une rationalité du point de vue d'une théorie de la connaissance ouverte et historique – le mythe, le panthéon, sont des représentations du monde qui, d'un point de vue

⁹²⁶ Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, pp. 233-234. Les citations de Marx que Vernant donne à la suite de l'extrait cité ici sont explicites quant à ce que Vernant doit au philosophe allemand du point de vue de l'opposition entre pensée rationnelle et religion, elle-même caractérisée comme dogmatisme.

pragmatique, produisent les effets psychologique de la connaissance : rendre le monde habitable. Mais la pensée religieuse relève de la théologie, et s'oppose à la raison du point de vue politique par l'absence de critique possible⁹²⁷. La philosophie platonicienne s'inscrit dans la même alternative : d'un côté, en tant qu'elle relève d'une méthode et qu'elle produit une représentation du monde qui le rend habitable, elle constitue un mode particulier de connaissance ; de l'autre, en tant qu'elle vise l'Absolu, la Vérité, à l'exclusion des autres possibilités que celle qu'elle offre, elle relève de la théologie, d'une pensée de l'Un qui exclut *a priori* la contradiction et le débat. Elle se fait pensée religieuse. D'un problème à l'autre, autant nous passons du plan d'une théorie de la connaissance à une théorie politique, autant Vernant opère une transposition de son discours depuis un discours savant vers une forme savante de militantisme. Car la posture qui consiste à estimer la critique comme forme minimale de la raison est une posture de combat, non plus une posture de savoir.

c. Le modèle politique de la cité-raison

*« En somme, en agissant politiquement Vernant est devenu un helléniste ; et en choisissant la Grèce en tant que savant il a fait de la politique. »*⁹²⁸

Il semble bien que ce glissement du savant au politique ait été bien conçu comme tel par Vernant lui-même. Il a tenté de s'expliquer, plus tard, sur son choix des études grecques au lendemain de la guerre et de la Résistance. La possibilité de continuer à penser librement, donc à poursuivre son engagement politique en étant dégagé des carcans du PCF, en fut, semble-t-il, une raison :

« Pourquoi, au lendemain de la guerre, avoir choisi la Grèce comme domaine d'étude. Les motifs d'un choix sont multiples et souvent obscurs. Dans mon cas, il me

⁹²⁷ Une nuance doit être apportée. Car dès lors que le mythe est référé à un geste d'invention, singulier et individuel, comme celui qu'effectue Hésiode (voir supra, chapitre 3), le dogmatisme est remis en question. La forme minimale de la raison, c'est-à-dire la critique et la remise en question du préexistant, joue donc aussi dans le domaine du mythe. L'homme agit dans l'histoire, à tous les niveaux. L'intérêt de Vernant pour le geste d'invention prend donc une dimension nouvelle. Cela permet de comprendre sous un angle plus politique l'approche individualiste du mythe que déploie Vernant, et qui s'oppose à l'approche holiste qu'en a Lévi-Strauss. Une telle approche ne permet pas de rendre compte de la critique comme matrice d'action de l'homme dans l'histoire ; comme liberté de l'homme bricolant avec les contraintes de la pensée religieuse.

⁹²⁸ José Otavio Nogueira Guimaraes, *Jean-Pierre Vernant* Polumëtis, *op. cit.*, p. 168.

*semble qu'ont joué des éléments fort divers : le choc que j'avais éprouvé, pendant l'été 1935, quand j'ai découvert la Grèce qu'avec mon frère et des amis nous parcourions à pied ; mon admiration pour la littérature grecque classique, en particulier pour Platon, dont l'œuvre me fascinait ; le sentiment aussi que, en prenant pour terrain d'étude la Grèce ancienne, un chercheur politiquement engagé, comme je l'étais alors, dans un parti qui régenterait la vie intellectuelle, disposerait d'une liberté d'esprit beaucoup plus grande que s'il travaillait dans le domaine de la vie contemporaine. »*⁹²⁹

Les études grecques furent donc une façon de poursuivre l'engagement intellectuel ; une façon de faire de la politique, par la pratique de l'enquête appliquée au monde grec. Ainsi, de ce monde, il tirait des catégories qu'il appliquait en retour au monde contemporain :

*« Je faisais partie de ce qu'on appelait l'opposition, et ce que je voulais montrer, c'était que dans toute organisation politique, ou dans tout système d'Etat où le débat public et contradictoire n'est pas considéré comme la pierre de touche fondamentale, on se trouve, au fond, dans une forme de pensée mythique ou religieuse. Et bien entendu, cette démonstration, pour moi, elle visait à faire voir qu'un Etat, comme l'Etat soviétique, ne pouvait pas incarner la science, la raison et une domination intellectuelle de la vie sociale et de l'histoire, mais relevait totalement de la pensée religieuse. »*⁹³⁰

On voit comment à nouveau, mais cette fois du point de vue du militant, science et politique trouvent à s'articuler. L'équation est claire, presque sous forme de syllogisme : si une organisation politique ne garantit pas le libre débat contradictoire, c'est-à-dire une pratique expansive de la critique des contenus et des règles, alors cette organisation politique ne peut pas incarner la science. Vernant applique donc bien son modèle, celui de la cité-raison, cet objet-système dont il a fait l'histoire, au monde contemporain. Or, si l'on examine le concept de solidarité, qui articule l'idéaltype cité-raison, du point de vue des enjeux contemporains, on peut alors comprendre sa nécessité, son urgence et son utilité.

La *polis* est solidaire de la raison. Telle est la thèse. Par *polis*, il faut entendre ici

⁹²⁹ Jean-Pierre Vernant, « Les Etapes d'un cheminement », *art. cit.*, p. 32.

⁹³⁰ Jean-Pierre Vernant, *La Pensée grecque – Entretien avec Jean-Pierre Vernant*, film documentaire de Marc Ferro, réalisé par Pierre Gauge, Paris, Association pour la Recherche à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, BNF, INA, 1992. Transcription par José Otavio Nogueira Guimaraes, *Jean-Pierre Vernant Polumêtis*, *op. cit.*, p. 168.

non seulement la cité démocratique, isonomique, du point de vue de ses institutions, mais aussi le modèle de la *polis* que construit Vernant et qui devient une matrice politique pour le monde contemporain. Par raison, il faut entendre raison politique et, puisqu'elle l'englobe, la raison scientifique, ou préscientifique, qui se construit sur le modèle de la raison politique. Mais jetons l'éclairage à nouveau sur le concept de solidarité : il relie, selon une relation réciproque, la *polis* et la raison. Le fait que Vernant insiste sur la dimension de réciprocité entre les deux termes n'est pas anodin. Il permet de construire une seule entité, dont les deux éléments sont en relation mécanique l'un avec l'autre. C'est-à-dire que la démocratie et la raison n'existent pas, *ne peuvent pas* et *ne doivent pas* exister l'une sans l'autre. Une relation unilatérale entre les deux termes serait risquée. Si l'on interprète l'équation suivant un rapport causal unilatéral⁹³¹ : la raison cause la démocratie, ou la démocratie cause la raison, dans les deux cas, un des deux termes n'est pas garanti. (1) Si la démocratie était seulement une cause de la raison, alors la raison ne pourrait certes pas advenir sans la démocratie ; mais la démocratie pourrait exister sans la raison, elle pourrait par exemple laisser la place à une pensée religieuse, à un dogmatisme, à une théologie. (2) A l'inverse, si la raison était une cause pour la démocratie, la démocratie ne pourrait advenir sans la raison ; mais la raison pourrait aboutir à d'autres formes politiques comme les régimes totalitaires. Le concept de solidarité est, dans la théorie politique de Vernant, une garantie contre de telles visées. En ce sens, il ne constitue pas un manque, une défaillance explicative par rapport au déterminisme, mais plutôt un garde-fou contre une interprétation risquée en même temps qu'un surplus d'intelligibilité⁹³².

La thèse de Vernant a donc, à travers l'usage du concept de solidarité, une teneur politique forte. Elle permet de constituer un garde-fou théorique solide contre le totalitarisme. Il faut ici donner raison à François Hartog comparant, à plusieurs reprises, la cité de Vernant à celle d'Hannah Arendt en opposant les deux modèles au totalitarisme.

*« La polis se définit, en fait, par rapport au totalitarisme : elle est le positif de ce négatif. »*⁹³³

⁹³¹ Nous ne parlons certes pas ici d'une causalité déterministe. La teneur d'une telle causalité importe peu. Ce qui importe, pour notre idée, est le caractère unilatéral du geste de référence, auquel Vernant préfère une double référence, bilatérale.

⁹³² Sur ce dernier point, nous renvoyons le lecteur à notre chapitre 5.

⁹³³ François Hartog, « Il confronto con gli antichi », in Salvatore Settis, *I Greci : storia, cultura, arte, società. Vol. I : Noi e i Greci*, Turin, 1996, p. 38.

C'est ce que nous avons montré plus haut en déterminant ce qui constitue l'anti-polis pour Vernant : la pratique du secret, le dogmatisme de la Vérité et le totalitarisme. François Hartog a montré comment Vernant et Arendt, à la même époque mais sans relation, avaient construit leur modèle par opposition au totalitarisme :

« Un tel modèle est proche, on le voit désormais, de la polis d'Arendt, proche aussi de celle de Castoriadis, en particulier, par le même accent mis sur le partage d'un espace commun et sur la valeur de la parole publique. Cherchant à articuler cité et raison (sans peut-être qu'on voie si la raison est proprement « fille » de la cité ou si raison et cité sont d'emblée indissociables), les analyses de Vernant visaient aussi, précise-t-il aujourd'hui, à « renverser le dogmatisme et le mode de pensée qui régnaient alors au Parti communiste », en montrant « qu'il ne peut y avoir de vérité en aucun domaine s'il n'y a pas de débat public contradictoire, si la discussion n'est pas entièrement libre et ouverte ». Un voyage effectué en 1960 en URSS l'avait définitivement éclairé sur ce qu'il en était de la société socialiste. »⁹³⁴

Nous avons déjà croisé à plusieurs reprises le combat de Vernant contre le dogmatisme communiste, alors même qu'il militait encore au Parti jusqu'en 1969. Mais selon nous, il y a aussi une autre chose, qui peut paraître évidente dès lors qu'on la prononce. Derrière la tentative pour assurer à la fois les conditions de la démocratie par la raison et celles de la raison par la démocratie, il y a aussi la lutte vécue contre le nazisme, et l'expérience directe de la Résistance. A propos d'une autre enquête⁹³⁵, une question avait été posée à Vernant :

« François Hartog m'a demandé naguère si, quand j'écrivais sur la belle mort, je n'avais pas par-derrière la tête mon expérience dans la Résistance. J'ai dû marquer un temps d'arrêt. Puis je me suis aperçu qu'il avait raison. Simplement, je ne le savais pas. Il faut envisager la complexité et l'ambiguïté des rapports entre un travail de recherche scientifique, qui a son domaine, ses règles, ses lectures imposées, et une expérience personnelle de vie. »⁹³⁶

Cette question posée par François Hartog nous a mis sur la voie de la recherche d'un lien entre des thèses historiques et l'expérience politique du militantisme et de la Résistance. Ce lien nous permet de comprendre le glissement du discours de Vernant

⁹³⁴ François Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, Galaade Editions, 2005, p. 193.

⁹³⁵ Jean-Pierre Vernant, « La belle mort et le cadavre outragé », in *L'Individu, la mort, l'amour*, op. cit., pp. 41-79.

⁹³⁶ Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières*, op. cit., p. 19.

depuis l'anthropologie historique, discipline savante en construction, vers la philosophie politique et l'engagement intellectuel.



Un texte d'avant-guerre peut être invoqué qui ressemble à un programme pour une Résistance d'un autre ordre que le combat armé ; d'une résistance intellectuelle, en forme de défense de la raison et du politique. Ce texte ouvre la possibilité d'un lien, peut-être moins direct, entre une expérience de la guerre et un geste théorique. A n'en pas douter, Vernant a connu ce texte. Il s'agit de la proclamation de la « modernité des Anciens » par Louis Gernet en 1939, face à un monde qu'il voyait s'effondrer devant lui. Pour lutter contre cet effondrement, Gernet en appelait à défendre l'intelligence, la raison, le travail de la pensée :

*« Le dilettantisme, comme attitude fondamentale, n'est certainement pas une attitude soutenable, aujourd'hui moins que jamais ; il n'y a pas d'activité intellectuelle, même patentée, qui puisse se passer d'examen de conscience ; il n'y en a pas qui ne doive trouver sa raison d'être dans un rapport plus ou moins subtil avec la « vie », c'est-à-dire avec le présent. »*⁹³⁷

Ce que revendique ici Louis Gernet prend sens dès lors que l'on comprend en quoi consiste l'activité intellectuelle au service de la vie, du présent.

*« Nous dirons que c'est par la même attitude mentale, par le même parti pris en quelque sorte, que se caractérise la « politique » des Grecs – analyse et critique tout ensemble de la donnée sociale – et la science à laquelle ils ont assigné ses fins et déjà ses voies. »*⁹³⁸

On le voit, la philosophie politique de Vernant, tirée de son analyse de l'idéaltype cité-raison, répond point par point à l'invitation de Louis Gernet. Les contextes ont

⁹³⁷ Louis Gernet, « De la modernité des Anciens », *op. cit.*, p. 3.

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 11.

changé, mais le geste est le même, une défense de « l'esprit critique »⁹³⁹ contre une forme politique mettant en péril à la fois la démocratie et la raison. Vernant a dû trouver là, sans peut-être l'objectiver réellement, un modèle qui relie tous les éléments : le savant, par la référence à un monde Grec soumis à l'enquête scientifique, le politique, par la critique à la fois d'un monde sans raison et sans démocratie, et la jonction des deux dans un contexte de résistance à un totalitarisme.

*« L'humanité [...] a cru trouver son salut dans un principe diamétralement contraire à celui de notre tradition intellectuelle : la religion du groupe ; avec cette conséquence obligatoire et proclamée : la servitude de l'intelligence. [...] La meilleure manière de prendre conscience de nous-mêmes par opposition à cette forme de pensée – par opposition aussi à certaines tendances générales qui l'ont rendue possible – c'est de considérer plusieurs des acquisitions que l'hellénisme nous a transmises et sur lesquelles jusqu'aujourd'hui, nous avons cru vivre »*⁹⁴⁰

Il nous reste à comprendre par quel moyen la jonction entre l'enquête et la théorie politique peut se déployer. Car Vernant produit là un geste à rebours du Régime Moderne d'Historicité, et à rebours de l'historicisme qui en détermine les usages, ou les non-usages. Du passé, d'un passé lointain et construit comme différence et altérité radicale, il tire un devoir-être, une théorie politique en forme d'injonction : défendons la démocratie, défendons la raison critique car nous savons maintenant que ces deux éléments sont apparus ensemble dans le monde Grec. Comment une enquête scientifique, exigeante et rationnelle dans ses procédures, peut-elle aboutir à un résultat qui soit politiquement et moralement normatif ? Voilà l'énigme, qu'avant de conclure définitivement notre enquête, il nous reste à résoudre.

⁹³⁹ Louis Gernet, « De la modernité des Anciens », *op. cit.*, p. 11.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

Chapitre 7 : Un nouvel humanisme

« Quand un chercheur entreprend de promouvoir un nouveau champ d'études, les problèmes qu'il est conduit à se poser au cours de son enquête sont toujours plus ou moins l'écho des grandes interrogations qui travaillent le corps social dans son ensemble, concernant son identité, le passé où il s'enracine, ses responsabilités présentes, l'avenir dont il est porteur. »⁹⁴¹

Résoudre l'énigme d'un devoir-être politique tiré d'une connaissance du passé revient à comprendre dans le détail le rapport que les enquêtes de Vernant instaurent entre les Grecs et nous. Nous avons déjà signalé à plusieurs reprises toute l'ambiguïté d'un tel rapport. Contre la tradition classique, dans un contexte où elle a perdu toute autorité, il s'agit de reconstruire les possibilités d'une connaissance historique fondée sur une discontinuité préalable prenant la forme d'une critique forte de l'anachronisme. Néanmoins, contrairement à ce qui semble, ce n'est pas une pensée radicale du discontinu que Vernant instaure.

« Les œuvres que la Grèce ancienne a créées sont assez « différentes » de celles qui forment notre univers spirituel pour nous dépayser de nous-mêmes, pour nous donner, avec le sentiment de la distance historique, conscience d'un changement de l'homme. En même temps, elles ne nous sont pas, autant que d'autres, étrangères. Elles se sont transmises jusqu'à nous sans solution de continuité. »⁹⁴²

Se dessine là une situation d'entre-deux qui, à la fois, signale la position de Vernant à un moment où le rapport traditionnel à la Grèce s'est dilué, et à la fois encadre les solutions épistémologiques qui déterminent une connaissance neuve du monde grec. C'est la formule « *back to the Greeks* » qui fait office de slogan. Cette position intellectuelle, ambiguë et paradoxale en apparence est souvent thématisée par Vernant lui-même par le lexique de l'intermédiaire entre le Même et l'Autre et plus largement par la figure du passeur qu'exprime le titre de son dernier recueil, *La Traversée des frontières*⁹⁴³.

⁹⁴¹ Jean-Pierre Vernant, « Préface », in Maurice Olender, *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Gallimard – Le Seuil, 1989, p. 7.

⁹⁴² Jean-Pierre Vernant, « Introduction », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., p. 10.

⁹⁴³ Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières*, op. cit.

Ce thème de l'altérité ou plus précisément du lien entre identité et altérité, se manifeste sur deux plans. Il traverse tout d'abord le plan épistémologique pour définir un style de problèmes déterminant les enquêtes :

« [...] j'ai inséré dans ce volume [...] plusieurs essais où je m'explique sur ma situation presque toujours d'entre-deux, occupé à frayer une voie de passage entre des domaines opposés : passé et présent, mythe et raison, monde archaïque et cité, soi-même et l'autre. Leurs titres – « Entre exotisme et familiarité », « Penser la différence », « Naissance du politique » – disent suffisamment qu'il s'agit chaque fois de franchir les frontières, non pour les effacer mais pour dégager plus clairement, par la comparaison, les traits caractéristiques de cela même qu'elles séparent. »⁹⁴⁴

Il exprime aussi, du point de vue philosophique, un régime d'historicité, en permettant de conceptualiser le passé et son rôle dans le présent : le passé relève de l'altérité, mais il est transmis « sans solution de continuité ». Le problème philosophique transversal du rapport entre passé et présent fait donc l'objet d'une détermination analogue à celle des problèmes empiriques, en termes d'entre-deux. Mais entre-deux quoi ? Il y a d'une part la tradition classique, construite sur la projection d'une continuité sélective dans le temps⁹⁴⁵ ; il y a d'autre part le modèle de la généalogie élaboré par Michel Foucault à partir du concept de discontinu, qui vise à débouter et remplacer précisément une histoire en quête de l'origine des choses, soit de nous-mêmes, et dont la tradition classique est un archétype. Entre ces deux extrêmes, Vernant ne choisit pas. Il construit ses solutions, au gré des enquêtes et de son pragmatisme méthodologique. De cette pratique intellectuelle, il est toutefois possible d'induire une armature théorique qui oriente un rapport au temps singulier qui se présente comme « reconstruction »⁹⁴⁶ sur les ruines laissées par la sortie de la tradition classique.

De ce point de vue, nous voudrions examiner l'hypothèse suivant laquelle le geste philosophique de Vernant à l'égard de la tradition n'est pas un geste de « retournement », tel que le décrit Hannah Arendt :

⁹⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières*, op. cit., p. 13.

⁹⁴⁵ Gérard Lenclud, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de « tradition » et de « société traditionnelle » en ethnologie », in *Terrain*, Paris, n° 9, 1987, pp. 110-123. Gérard Lenclud, « Qu'est-ce que la tradition ? », in Marcel Detienne (dir.), *Transcrire les mythologies : tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 25-44.

⁹⁴⁶ La démarche de « reconstruction » s'apparente selon nous, ce chapitre va tenter de le démontrer, à la démarche envisagée par John Dewey en philosophie, et dont il a fait la synthèse théorique dans *Reconstruction en philosophie* [1920], Paris, Gallimard, 2014.

« Les entreprises de retournement avec lesquelles s'achève la tradition mettent le commencement en lumière dans un double sens. La promotion même d'un des opposés – fides contre intellectus, pratique contre théorie, vie sensible, périssable, contre vie permanente, immuable, vérité suprasensible – met nécessairement en lumière l'opposé évacué et montre que tous deux n'ont de signification et de portée que dans cette opposition. »⁹⁴⁷

Mais qu'il est un geste de reformulation du passé indépendamment des oppositions formulées par la tradition. Contre la continuité, ce n'est pas la discontinuité qui doit être valorisée, mais une façon nouvelle d'articuler les deux dans notre conception de l'historicité et dans notre rapport au passé. Le schème intégré du devenir historique, construit sur le modèle du bricolage, répond à ce problème.

Il est pourtant une difficulté que nous avons tenté de surmonter par la compréhension précise et fine de la normativité épistémologique de Vernant : celle du vocabulaire. Car ce qui se joue est le décalage entre un ensemble de problèmes historiques et théoriques nouveaux – tirant leur spécificité du contexte historique de brèche du temps après 1945 – et l'inertie du vocabulaire philosophique et savant constituant la boîte à outil du penseur. Nous avons en effet à plusieurs reprises signalé l'absence de certains concepts qui auraient été plus adéquats en générant moins d'effets indésirables dans la compréhension des thèses produites⁹⁴⁸. A s'en tenir aux mots, on risque de passer à côté des concepts tels qu'ils agissent dans leur environnement problématique. Or c'est l'interaction entre un concept et son environnement qui fournit le sens philosophique précis des thèses résultant des enquêtes. Tel était l'objectif d'une méthode s'apparentant à une éthologie des concepts : comprendre comment ils se comportent une fois mobilisés dans un environnement problématique nouveau. A cet égard, cette méthode nous a permis de faire apparaître des décalages – pour ce qui est de l'usage du concept de structure par exemple – des frottements, voire des grincements – comme pour le concept de solidarité, générant des effets de flous et d'ambiguïté. Une telle méthode nous a permis de saisir la trajectoire intime des enquêtes, et donc de comprendre la signification précise, pratique et heuristique des principaux concepts utilisés, par-delà les continuités sémantiques réductrices. Nous avons pu faire apparaître une désynchronisation entre certains termes ou

⁹⁴⁷ Hannah Arendt, « La tradition et l'âge moderne », in *La Crise de la culture*, op. cit., p. 51.

⁹⁴⁸ Il en est ainsi de l'absence du concept de métastabilité qui a pourtant l'avantage de théoriser avec précision certains points de la théorie de fonctions psychologiques de Meyerson, ou encore de dépasser la fausse alternative entre stabilité et instabilité dans le temps produite par les conceptions de l'historicité.

concepts utilisés par Vernant et la nature des problèmes qui déterminent les enquêtes. Nous voulons dire par là que les enquêtes de Vernant posent des problèmes inédits – que ce soit du point de vue historique ou épistémologique – mais que le vocabulaire utilisé a souvent généré ce qui semblait être des contradictions car il était issu de problèmes historiques plus anciens et déterminés différemment sur le plan épistémologique⁹⁴⁹.

En ce sens, la façon dont Hannah Arendt caractérise les penseurs terminant la tradition – Kierkegaard, Marx et Nietzsche – est éclairante :

*« [...] un ton apparemment enjoué, provoquant et paradoxal dissimule l'embarras d'avoir à traiter des phénomènes nouveaux dans les termes d'une vieille tradition sans la charpente conceptuelle de laquelle la moindre pensée semblait impossible. C'est comme si Marx, à la manière de Kierkegaard et Nietzsche, essayait désespérément de penser contre la tradition tout en lui empruntant ses instruments conceptuels ? »*⁹⁵⁰

La façon qu'a Vernant de verbaliser lui-même sa position intellectuelle dans ce champ problématique – dans son rapport à la tradition – témoigne d'un embarras analogue. Plutôt que de prendre le problème à bras le corps, il utilise un vocabulaire plutôt évocateur et métaphorique : c'est le champ lexical du Même et de l'Autre, qui a l'inconvénient de reformuler l'alternative, sans pointer positivement la solution. C'est comme s'il ne parvenait pas à conceptualiser en lui-même cet espace intermédiaire qui se nourrit à la fois du Même et de l'Autre. Son problème est justement de penser l'intermédiaire, l'articulation, l'entre-deux, mais il reste tributaire d'une terminologie en termes d'opposés, de pôles contraires, issue de la tradition même.

*« En outre, penser dans les termes de telles oppositions ne va pas de soi, cela est au contraire fondé sur une première grande entreprise de retournement sur laquelle toutes les autres reposent en fin de compte car elle a établi les opposés dans le conflit desquels la tradition se meut. »*⁹⁵¹

Un tel décalage entre signification philosophique nouvelle des problèmes et

⁹⁴⁹ En témoigne la difficulté que Vernant a eu à conceptualiser et à utiliser tel quel le concept de fonction psychologique, qui ouvre une brèche entre les problèmes du stable et de l'instable, sans pourtant se donner les moyens conceptuels de la métastabilité. La conséquence est un effort supplémentaire pour éviter les écueils théoriques, les mécompréhensions et les effets interprétatifs indésirables. En témoigne aussi la difficulté avec laquelle les enquêtes thématisent cette position théorique qui articule continuité et discontinuité, ou héritage et invention.

⁹⁵⁰ Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, op. cit., p. 34.

⁹⁵¹ Hannah Arendt, « La tradition et l'âge moderne », *La Crise de la culture*, op. cit., p. 51.

terminologie plus ancienne doit être rendu intelligible. L'objectif est de braquer le projecteur sur le caractère inédit des problèmes que pose Vernant et qui réside, selon nous, autant dans leur dimension empirique – que nous avons longuement envisagée – que dans leur dimension philosophique. A cet égard, nous allons montrer que la pensée de Vernant se déploie par-delà les oppositions conceptuelles générées par la tradition classique.

Plus précisément, si nous parvenons à isoler l'alternative – la fausse alternative – entre continuité et discontinuité qui structure l'opposition entre humanisme et antihumanisme dans l'après-guerre⁹⁵², nous serons en mesure de comprendre le geste philosophique de Vernant par lequel le lien entre passé et présent acquiert une forme nouvelle. Dès lors, c'est suivant cette forme nouvelle que l'énigme pourra s'éclaircir. En vertu de quel lien entre passé et présent peut-on envisager une façon nouvelle de tirer du passé un devoir-être ? Et plus précisément, en vertu de quel rapport nouveau au monde Grec, Vernant peut-il élaborer de façon cohérente une philosophie politique, et plus largement un nouvel humanisme ?

Après avoir situé les solutions qu'inventent les enquêtes de Vernant dans le contexte de sortie de la tradition classique et d'après-guerre, notamment en le confrontant à la solution foucauldienne de la généalogie historique inspirée de Nietzsche⁹⁵³, nous présenterons l'armature théorique nouvelle qui permet à Vernant de fonder un nouvel humanisme, détaché de la tradition, mais instaurant un rapport instrumental au passé en vertu de ce qu'il y a de grec en nous. C'est à partir de ce rapport que Vernant propose de construire par la connaissance historique des Grecs anciens une philosophie politique permettant de sauver à la fois la raison critique et la démocratie. Un tel geste constitue une « reconstruction » en histoire et en philosophie réconciliant le passé avec un présent en devenir et un avenir à inventer.

⁹⁵² Paul Veyne, « Le renouveau de l'histoire ancienne prépare-t-il un nouveau siècle des Lumières ? », in Roger-Paul Droit (dir.), *Les Grecs, les Romains et nous – l'Antiquité est-elle moderne ?*, Paris, Le Monde Editions, 1991.

⁹⁵³ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.* ; Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale* [1887], Paris, Gallimard, 1971.

1. Vernant et les solutions à la brèche du temps

« Dans l'œuvre des grands auteurs [des contradictions aussi fondamentales] conduisent au centre même de celle-ci et constituent l'indice le plus secourable pour une véritable compréhension de leur problématique et de leurs vues nouvelles. »⁹⁵⁴

Nous en sommes arrivés à cet étranger paradoxe qui nous place bien au centre même de l'œuvre de Vernant : des thèses fortes, contre la tradition, mais la tentative pour refonder un devoir-être, à partir d'une connaissance de la Grèce antique, qui réponde directement aux problèmes contemporains ; à la fois l'application sévère et stricte du régime moderne d'historicité contre la tradition classique⁹⁵⁵, et l'entreprise de reconstruction d'un devoir être à partir de l'histoire, qui n'est pas sans rappeler l'*historia magistra vitae* sans jamais pourtant s'y identifier. L'entreprise, en l'occurrence, lui vient de Louis Gernet : fonder un nouvel humanisme, faisant la part belle à ce qu'il y a de grec en nous, et qui nous permet de reconstruire et de vivre mieux – de reconstruire *pour* vivre mieux⁹⁵⁶.

L'objectif, pour nous, est de tenter de voir ce qu'il y a derrière le paradoxe de Vernant, en ayant à l'esprit ce qui le fait apparaître : l'inadéquation, la désynchronisation, entre un problème philosophique contemporain, celui du totalitarisme et du dogmatisme, et une conceptualité ancienne – la conceptualité de la tradition classique – dédoublée par une conceptualité nouvelle répondant à d'autres problèmes parallèles – le régime moderne d'historicité – et qui ne permet pas au premier abord de déterminer ce nouveau problème philosophique. Car selon les normes épistémologiques induites par le régime moderne d'historicité, notamment dans la version de l'histoire savante des *Annales*, un tel problème philosophique ne peut même se poser. L'histoire savante n'a pas à résoudre des problèmes philosophiques en termes de reconstruction, car le passé étant fondamentalement autre, on ne peut en tirer un devoir être qui serait par nature anachronique ; au mieux elle contribue à la connaissance de l'homme dans son historicité⁹⁵⁷.

⁹⁵⁴ Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, op. cit., p. 37.

⁹⁵⁵ François Hartog, *Croire en l'histoire*, op. cit.

⁹⁵⁶ Louis Gernet, « De la modernité des Anciens », art. cit., 1939. Une nuance doit être signalée. Pour Gernet, qui écrit son article avant la guerre, il s'agit de préserver pour vivre mieux. Pour Vernant, il s'agit bien de reconstruire, mais le soubassement théorique d'un tel geste nous semble analogue dans les deux cas.

⁹⁵⁷ Un tel problème est en effet déterminé d'un point de vue philosophique. Or, c'est en partie contre la philosophie, ramenée à la philosophie de l'histoire, et contre des positions métaphysiques idéalistes, que l'histoire savante des *Annales* s'est construite. Ce fait est donc susceptible de générer le malentendu

« Certes, on travaille à rendre perméable la frontière entre le passé et le présent : c'est l'intérêt bien compris de l'historien comme du sociologue et de l'économiste : on reconnaît et on assume la présence de l'historien dans l'histoire. Mais on continue à se garder comme de la peste de l'anachronisme et on récuse toute posture de prophète (même du passé). »⁹⁵⁸

D'abord du point de vue de la connaissance historique, on observe dans la pensée de Vernant la permanence sémantique des couples d'opposition dépassés : stable et instable ; passé et présent ; anachronisme et analogie ; continuité et discontinuité. Ces couples expriment justement la difficulté dans laquelle se trouve Vernant. Ses problèmes exigent que ces couples soient déconstruits et remplacés par des concepts qui permettent d'autres articulations (les attributs du concept de métastabilité sont bien présents, le concept n'est toutefois jamais prononcé ; celui de bricolage joue aussi pour dépasser l'opposition continuité/discontinuité, mais n'est pas non plus énoncé directement). Or ces inventions théoriques – dont les effets empiriques ont été analysés – ont comme une longueur d'avance sur ce que d'autres penseurs ont proposé. Notamment, une solution possible est la généalogie foucauldienne qui vient déconstruire la tradition sous l'angle du concept de discontinuité. Mais la solution de Foucault contre la tradition est de prendre strictement le parti inverse : là où la tradition voit des continuités et des origines, Foucault, à la suite de Nietzsche, ne voit que discontinuité et transformation permanente. C'est le règne indépassable du discontinu, du contingent et de la « discorde des autres choses »⁹⁵⁹.

La solution bricolée par Vernant prend a priori plus la forme d'un entre deux. Il récuse la position ontologique et métaphysique de la tradition classique (et les concepts de continuité et d'origine) en utilisant avec force et radicalité une normativité épistémologique qui doit beaucoup à l'histoire savante⁹⁶⁰. Cette position critique se

suivant : tout problème philosophique contemporain est d'emblée exclu, car il relèverait d'un régime de savoir obsolète, celui du métaphysicien idéaliste se faisant prophète, annonçant ce qui doit advenir. Sur ce point, voir Lucien Febvre, « Deux philosophies opportunistes de l'Histoire. De Spengler à Toynbee », in *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris, XLIII, 1936, repris dans *Combats pour l'histoire*, op. cit., pp. 119-143. Voir aussi Lucien Febvre, « Ni histoire à thèse ni histoire-manuel. Endre Benda et Seignobos », *Revue de synthèse*, Paris, V, 1933, repris dans *Combats pour l'histoire*, op. cit., pp. 80-98.

⁹⁵⁸ François Hartog, *Croire en l'histoire*, op. cit., p. 249.

⁹⁵⁹ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1006.

⁹⁶⁰ Sur ce point, la position de Vernant contre la tradition classique reproduit la critique de Marc Bloch contre la recherche des origines qui représente un faux problème : « Dans le vocabulaire courant, les origines sont un commencement qui explique. Pis encore : qui suffit à expliquer. Là est l'ambiguïté, là est le danger », Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, op. cit., p. 20. En même temps, on retrouve une critique analogue, mais plus radicale encore, chez Foucault interprétant Nietzsche : « La

justifie d'autant plus que l'histoire ancienne est un des derniers hauts lieux d'expression de la tradition classique⁹⁶¹. Il récuse en même temps, de façon néanmoins plus discrète, la position antihumaniste de Foucault, ou d'autres – pensons à la querelle qui l'a opposé à Marcel Detienne – et énonce souvent la nécessité de reconnaître les Grecs en nous. Il va même jusqu'à promouvoir cette reconnaissance comme garde-fou contre les dégradations possibles de notre monde social et politique, et comme nécessité pour assurer à la démocratie son plein exercice.

a. La fin de la tradition et l'expérience tragique

L'enquête sur les origines de la pensée grecque et sur le passage du *muthos* au *logos* a résolument été conçue comme construction d'une nouvelle carte théorique venant remplacer l'ancienne carte du miracle grec. Les Grecs sans miracles, ce sont avec Vernant les inventeurs d'une raison historicisée, c'est-à-dire immanente au monde historique. S'élever contre la théorie du miracle grec, c'est ainsi prendre le contrepied de la tradition classique, et de la philosophie de l'histoire qui la sous-tend.

Le rapport de Vernant à la tradition classique, de déconstruction et de combat, a largement été étudié par José Otavio Nogueira Guimarães⁹⁶². Ce rapport s'éclaire à la lumière du diagnostic de civilisation qu'Hannah Arendt propose dans *La Crise de la Culture* :

« [...] ni la recrudescence du XXe siècle ni la révolte du XIXe siècle contre la tradition ne furent véritablement causes de la rupture dans notre histoire. Celle-ci

généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métaphysique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'origine », Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cit.*, pp. 1004-1005.

⁹⁶¹ Il suffit de rappeler notamment le texte de Jacqueline de Romilly, *Le Temps dans la tragédie grecque*, Paris, Vrin, 1971. Dans ce texte, l'auteure prend résolument le contrepied de la normativité épistémologique de Vernant pour affirmer la continuité psychologique profonde entre les Grecs et nous. Elle produit ainsi une critique directe du projet d'histoire des fonctions psychologiques. Une autre figure de la tradition classique en histoire ancienne est André-Jean Festugière, « La Grèce », in Maxime Gorce et Raoul Mortier (dir.), *Histoire générale des religions*, *op. cit.*, pp. 27-147 ; *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris, Edition de la Revue, 1947. La critique de Vernant contre Festugière porte sur ses excès d'anachronisme. En « bon monothéiste », Festugière « croit pouvoir projeter de sa propre conscience chrétienne sur les rites des Anciens », et ainsi confirmer la supériorité du monothéisme sur les autres formes de religion, Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 8.

⁹⁶² José Otavio Nogueira Guimarães, *Jean-Pierre Vernant Polumêtis*, *op. cit.*. Voir notamment la partie II : « La Querelle des humanismes : Vernant et la tradition classique ».

naquit du chaos de problèmes de masse sur la scène politique et d'opinions de masse dans le domaine spirituel que les mouvements totalitaires, au moyen de la terreur et de l'idéologie, cristallisèrent en une nouvelle forme de gouvernement et de domination. La domination totalitaire en tant que fait institué, lequel, en ce qu'il est sans précédent, ne peut être compris à l'aide des catégories usuelles de la pensée politique, et dont les « crimes » ne peuvent être jugés avec les critères moraux traditionnels ni punis à l'intérieur du cadre légal traditionnel de notre civilisation, a rompu la continuité de l'histoire occidentale. La rupture dans notre tradition est maintenant un fait accompli. Elle n'est ni le résultat du choix délibéré de quelqu'un ni susceptible d'être changée par une décision à venir. »⁹⁶³

La philosophe allemande, dans ses dissertations sur la tradition, sur l'autorité, sur le concept d'histoire, théorise ce moment historique⁹⁶⁴ de l'après-guerre comme moment de brèche dans le temps⁹⁶⁵ c'est-à-dire comme moment de rupture dans la continuité projetée par la tradition classique entre le passé et le présent. Cette continuité, jusque-là, était pensée comme reproduction, ou tentative de reproduction, du Même dans le temps, à travers le temps. Pour José Otavio Nogueira Guimarães, l'anthropologie historique de la Grèce inventée par Vernant donne un nom et un sens à cette expérience de la brèche, au cours de laquelle l'ancienne carte de la tradition classique s'est distendue ; où, désormais, « notre héritage n'est précédé d'aucun testament »⁹⁶⁶.

La thèse de José Otavio Nogueira Guimarães consiste à mettre en parallèle le diagnostic d'Arendt avec l'expérience tragique telle que la conçoit Vernant :

« Le moment tragique est donc celui où une distance s'est creusée au cœur de l'expérience sociale, assez grande pour qu'entre la pensée juridique et politique d'une part, les traditions mythiques et héroïques de l'autre, les oppositions se dessinent clairement, assez courte cependant pour que les conflits de valeur soient encore

⁹⁶³ Hannah Arendt, « La tradition et l'âge moderne », in *La Crise de la Culture*, op. cit., p. 39.

⁹⁶⁴ C'est à dessein que nous reprenons le concept de moment historique que Vernant utilise pour penser la tragédie grecque. José Otavio Nogueira Guimarães propose la thèse judicieuse d'une compréhension par Vernant de son époque comme moment historique analogue au moment tragique du Ve siècle av. J.-C. Voir Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », art. cit.

⁹⁶⁵ Voir la préface d'Hannah Arendt, « La brèche entre le passé et le futur », in *La Crise de la Culture*, op. cit., pp. 11-27.

⁹⁶⁶ Le célèbre aphorisme de René Char est placé en incipit du livre de Hannah Arendt, *La Crise de la culture*. Il exprime justement selon elle l'expérience de la brèche, de la perte des repères conférés auparavant par l'autorité de la tradition, et l'avènement d'un présent marqué par l'absence de signification, donc de direction.

*douloureusement ressentis et que la confrontation ne cesse pas de s'effectuer. »*⁹⁶⁷

A la brèche entre passé et présent diagnostiquée par Arendt répond ici la brèche dans l'expérience, induisant un conflit de valeur, que Vernant repère et dont la tragédie est le symptôme. Le concept de moment tragique peut être appliqué au moment d'après-guerre : les anciennes représentations et valeurs qui avaient cours dans l'immédiateté du vécu perdent alors leur naturalité et leur fluidité. Elles deviennent problématiques et sont questionnées d'un point de vue critique.

*« Tel est bien le cas aujourd'hui. Ce qu'on a appelé la fin des idéologies, le surgissement des formes extrêmes de la barbarie dans les pays de vieille civilisation, l'inquiétude devant les dangers qu'entraînent les progrès du développement technique ouvrent la voie à un retour du sentiment tragique de l'existence. Quand ils quittent le théâtre après avoir vu une tragédie antique, c'est sur eux-mêmes, sur la solidité de leur système de valeurs, sur le sens de leur vie que s'interrogent les spectateurs. »*⁹⁶⁸

Deux possibilités s'ouvrent alors. Une telle expérience peut devenir aporie, douloureusement ressentie, au cours de laquelle les conflits de valeur se retournent sur eux-mêmes pour aboutir à une situation fermée. C'est l'expérience tragique même. Ou alors, une telle expérience peut être l'occasion, comme l'envisage Arendt, d'inventer des solutions théoriques nouvelles, de dessiner un *poros* permettant de sortir du labyrinthe :

« La disparition indéniable de la tradition dans le monde moderne n'implique pas du tout un oubli du passé, car la tradition et le passé ne sont pas la même chose, contrairement à ce que voudraient nous faire croire ceux qui croient en la tradition d'un côté, et ceux qui croient au progrès de l'autre – et le fait que les premiers déplorent cette disparition, tandis que les derniers s'en félicitent, ne change rien à l'affaire. Avec la tradition, nous avons perdu notre solide fil conducteur dans les vastes domaines du passé, mais ce fil conducteur était aussi la chaîne qui liait chacune des générations successives à un aspect prédéterminé du passé. Il se pourrait qu'aujourd'hui seulement le passé s'ouvrît à nous avec une fraîcheur

⁹⁶⁷ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », *art. cit.*, p. 16.

⁹⁶⁸ Jean-Pierre Vernant, « Retour du tragique ? », in *Entre Mythe et politique*, *op. cit.*, p. 488. Première parution dans *Pallas. Revue d'études antiques*, Toulouse, n°38, 1992, pp. 7-11. La notion d'expérience tragique, ou de « sentiment tragique de l'existence », est ici utilisée pour qualifier l'époque post-1989, notamment par la mention de « la fin des idéologies ». Cependant, elle sert aussi, dans la même citation pour caractériser le moment d'après-guerre. La mention des « formes extrêmes de barbarie dans les pays de vieille civilisation » est clairement une référence au totalitarisme.

*inattendue et nous dit des choses pour lesquelles personne encore n'a eu d'oreilles. »*⁹⁶⁹

Aussi bien, s'il y a du tragique dans la condition de l'homme européen au lendemain de la seconde Guerre Mondiale, la posture intellectuelle de Vernant relève selon nous d'une sortie du tragique en ce sens que les problèmes soulevés, notamment par la guerre et le totalitarisme⁹⁷⁰, appellent des solutions théoriques, scientifiques et politiques. Cette attitude intellectuelle – et militante à la fois – contraste avec la façon dont Vernant caractérise la tragédie : posant des problèmes sans solution, c'est-à-dire des apories⁹⁷¹. Au contraire, c'est la conception minimale de la raison, dans sa double dimension scientifique et politique, qui semble être la solution construite par Vernant. Rappelons la définition de la raison que nous avons pu induire des enquêtes de Vernant : la pensée rationnelle, dans sa condition minimale, est une libre élaboration de pensée soumise à des règles, régie par l'argumentation et le débat public, et ouverte à la critique portant sur les contenus et sur les règles d'élaboration des contenus. A l'aune du contexte que nous tentons de décrire, la pensée rationnelle jouant à la fois du point de vue scientifique et du point de vue politique, représente le pendant de la pensée tragique. A l'aporie générée par le conflit de valeurs répond point par point la critique de ces valeurs et de leur armature idéologique, ainsi que des inerties qu'elles génèrent. Dans le labyrinthe de l'après-guerre, où la brèche du temps a rompu le fil de la tradition, on peut craindre de se perdre, confronté que l'on est aux apories philosophiques et politiques. Mais on peut aussi utiliser les instruments de la pensée rationnelle, sauvée dans sa version minimale historicisée et relativisée, pour produire la critique des anciennes représentations et valeurs, afin de reconstruire une vie politique viable. Cette pensée rationnelle est donc défendue comme solution vitale dans le contexte de l'après-guerre. Nous avons là un premier point qui fournit sa signification philosophique forte à la thèse

⁹⁶⁹ Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité », in *La Crise de la Culture*, *op. cit.*, pp. 124-125.

⁹⁷⁰ Plus largement encore que le totalitarisme, c'est le dogmatisme qui est la figure théorique à combattre pour Vernant, comme l'attestent ses enquêtes et ses textes. Le mot même de « totalitarisme » est peu présent tandis que celui de « dogmatisme » est récurrent. Ceci permet d'envisager un phénomène plus large car le mot « totalitarisme » pointe uniquement le régime politique, tandis que le dogmatisme pointe l'idéologie elle-même, et l'attitude intellectuelle générale qui se décline dans les enquêtes en « pensée religieuse » et en « théologie ». Voir supra, chapitre 6.

⁹⁷¹ Rappelons que la pensée tragique se caractérise justement, pour Vernant par le fait de poser des problèmes sans solution possible. Elle exprime en ce sens directement l'expérience tragique comme étant aporétique. Voir supra, chapitre 6. « La tragédie exprime cette faiblesse de l'action, ce dénuement intérieur de l'agent, en faisant apparaître, derrière les hommes, les dieux à l'œuvre d'un bout à l'autre du drame pour mener chaque chose à son terme », Jean-Pierre Vernant, « Ebauche de la volonté dans la tragédie grecque », *art. cit.*, p. 74.

des *Origines de la pensée grecque*. La scène contemporaine s'éclaire directement par la comparaison avec le lointain passé grec. Et les solutions inventées par les Anciens face à la crise dont le moment tragique est une expression sociale et artistique peuvent être un recours efficace⁹⁷².

Cette attitude intellectuelle de Vernant, qui doit beaucoup à son rationalisme scientifique, est confirmée par l'étude approfondie de la normativité épistémologique qui se déploie dans ses enquêtes. L'anthropologie historique ne se conçoit pas directement comme entreprise de déconstruction, mais comme bricolage et invention d'une nouvelle discipline⁹⁷³. Son objet n'est pas la tradition classique elle-même – bien que la critique de celle-ci soit un préalable. La posture critique qui en découle représente à la fois une condition préalable aux enquêtes empiriques, et à la fois une hypothèse philosophique décisive, issue de ces enquêtes, servant à répondre à la situation tragique. Nous avons donc pu saisir sous un éclairage neuf cette insertion dans une brèche du temps, qui s'exprime par une démarche de reconstruction de la raison et de la politique. Aussi, l'entreprise de déconstruction n'a pas conduit à une impossibilité de dire et de transmettre le passé dans le présent. Elle a été une étape nécessaire pour marquer la distance, non pas réellement par rapport aux Grecs, mais par rapport aux anciennes cartes de la Grèce. Le problème épistémologique de Vernant fut ainsi d'inventer les conditions théoriques d'une sortie de la tradition classique, d'une compréhension de la Grèce en dehors des cadres traditionnels. A cet égard, nous pouvons désormais envisager de faire la synthèse de cette confrontation, du point de vue épistémologique. Nous voudrions reprendre pour cela notre dossier sur la théorie de l'histoire de Vernant, et montrer qu'elle se construit contre d'autres pensées de l'histoire et du temps.

Quels sont les soubassements théoriques des pensées historiques anciennes et nouvelles ? Quel soubassement théorique Vernant invente-t-il pour prendre leur place ? Nous n'allons pas apporter d'éléments empiriques nouveaux pour répondre à cette

⁹⁷² Par le parallèle qu'il tente entre les diagnostics d'Hannah Arendt et la théorie que Vernant construit de l'expérience tragique, José Otavio Nogueira Guimarães montre qu'il est possible et éclairant de thématiser l'expérience sociale contemporaine de l'après-guerre par les instruments intellectuels de la tragédie grecque. Nous faisons un pas de plus, en montrant que la pensée tragique apporte certes un diagnostic pertinent, mais ne fournit pas de solution. Au contraire, c'est la pensée rationnelle réinventée dans sa forme minimale par Vernant qui représente l'ouverture vers des solutions.

⁹⁷³ Voir *supra*, chapitre 4.

question. Nous allons plutôt reprendre les éléments épars que nous avons pu isoler dans l'analyse des enquêtes. L'objectif est d'opposer le schème intégré du devenir historique – schème historique du bricolage – à la conception continuiste de l'historicité – elle-même étant l'armature logique qui sous-tend la conception du temps dans la tradition classique.

b. Le bricolage contre la tradition

Par quel moyen la tradition classique instaure-t-elle un rapport au passé ? Plus largement, quel mode d'existence du passé dans le présent est recouvert par la notion de tradition ? Une première réponse, qui a l'avantage de la synthèse, est proposée par Hannah Arendt : du point de vue de la tradition, c'est sous la forme de l'autorité que le passé existe dans le présent. Le concept d'autorité qui nous intéresse, parce qu'il est constitutif du concept de tradition, nous vient des Romains⁹⁷⁴. Il est issu de « la conviction du caractère sacré de la fondation », dans le sens où « une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures »⁹⁷⁵. C'est parce que les Romains ont surinvesti d'un point de vue religieux le geste même de fondation, qui, en Grèce, était fort banal, qu'un rapport de sacralité au passé s'est institué, sous la forme de l'*historia magistra vitae*, dans le fonctionnement politique même de Rome.

*« C'est dans ce contexte essentiellement politique que le passé était sanctifié par la tradition. La tradition préservait le passé en transmettant d'une génération à la suivante le témoignage des ancêtres, qui, les premiers, avaient été les témoins et les créateurs de la fondation sacrée et l'avaient ensuite augmentée par leur autorité à travers les siècles. Aussi longtemps que cette tradition restait ininterrompue, l'autorité demeurerait inviolée ; et agir sans autorité et sans tradition, sans normes et modèles admis, consacrés par le temps, sans l'aide de la sagesse des pères fondateurs, était inconcevable. »*⁹⁷⁶

Hannah Arendt décrit là la façon dont s'est historiquement construit un rapport au passé conçu comme augmentation de la fondation, c'est-à-dire comme autorité du passé sacralisé dans le présent. Ce passé agit à la façon d'un guide fournissant la direction, et

⁹⁷⁴ Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La Crise de la culture*, op. cit., pp. 158-168.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 159. « Le mot *auctoritas* dérive du verbe *augere*, « augmenter », et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment : c'est la fondation », *Ibid.*, p. 160.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 163.

sans lequel rien ne peut advenir. Le passé en tant qu'autorité est donc la condition de possibilité nécessaire et suffisante de toute action. En même temps se construit là un rapport au temps contenu dans la formule *historia magistra vitae* que l'on doit à Cicéron, et que François Hartog⁹⁷⁷, à la suite de Reinhart Koselleck⁹⁷⁸, utilise pour caractériser l'ancien régime d'historicité. Ce rapport au temps instaure le passé comme autorité, c'est-à-dire comme dispensateur d'exemples. L'histoire est ainsi tradition, répétition du même, continuité avec le geste sacré de la fondation. Pour reprendre les catégories métahistoriques de Koselleck, on peut dire que l'histoire comme tradition et le passé comme autorité font se recouvrir point par point le champ d'expérience et l'horizon d'attente.

Revenons à Hannah Arendt. Si elle isole l'invention du concept d'autorité chez les Romains, dans leur répétition permanente du geste sacré de la fondation de Rome, elle montre aussi que l'application d'une telle conception du temps au domaine de la pensée, des idées, est tributaire d'un second geste. A Rome, l'invention de l'autorité et de la tradition se fait dans la combinaison des domaines politiques et religieux :

*« En opposition à la Grèce, où la piété dépendait de la présence révélée et immédiate des dieux, ici religion voulait dire littéralement re-ligage : être lié en arrière, obligé à l'effort énorme, presque surhumain et par conséquent toujours légendaire pour poser les fondations, édifier la pierre d'angle, fonder pour l'éternité. »*⁹⁷⁹

Par la jonction entre geste politique de fondation et geste religieux de sacralisation du passé légendaire, Rome invente un rapport au passé qui est étranger au monde grec. Pourtant, le transfert de ce régime d'historicité aux choses de l'esprit relève de la jonction entre Rome et la Grèce :

*« Mais le fait historiquement capital est que les Romains pensèrent avoir besoin aussi de pères fondateurs et d'exemples autoritaires dans les choses de la pensée et dans les idées, et admirent les grands « ancêtres » grecs comme leurs autorités pour la théorie, la philosophie, et la poésie. »*⁹⁸⁰

⁹⁷⁷ François Hartog, *L'Histoire, d'Homère à Augustin*, Paris, Ed. du Seuil, 1999, pp. 185-186.

⁹⁷⁸ Reinhart Koselleck, « *Historia magistra vitae*. De la dissolution du « *topos* » dans l'histoire moderne en mouvement », in *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* [1979], Paris, EHESS, 1990, pp. 37-62.

⁹⁷⁹ Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La Crise de la culture*, op. cit., p. 160.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 163-164. Nous n'insistons pas sur la suite de la réflexion historique d'Arendt. Notons simplement que la pérennité d'un tel rapport au temps est due à sa réitération par le christianisme : « Grâce

C'est en vertu de ce fait historiquement capital que nous pouvons rendre raison d'une inertie de la tradition au XXe siècle, comme autorité, alors que l'ancien régime d'historicité se déconstruit dès le XVIIIe siècle⁹⁸¹. L'application de ce régime d'historicité au domaine des idées, instaurant les pères fondateurs grecs comme autorités, a démultiplié l'ampleur de la tradition, renouvelée aux premiers siècles de notre ère par le christianisme. Aussi, lorsque l'*historia magistra vitae* s'est vue peu à peu déconstruite à partir du XVIIIe siècle, elle a conservé une prédominance à divers degrés dans le domaine philosophique, et peut-être plus fortement encore dans le domaine universitaire des humanités classiques. La même armature conceptuelle de la tradition agissant par autorité, est donc encore présente chez les historiens de l'Antiquité, contemporains de Vernant. C'est contre elle, notamment, que se sont présentés le structuralisme et sa méthode scientifique rigoureuse, afin d'affronter la domination hégémonique de la vieille Sorbonne sur la scène intellectuelle française de l'après-guerre, détentrice du savoir légitime des humanités classiques. A cet égard, l'entreprise de déconstruction et de critique concerne l'ensemble des sciences sociales dès le début du XXe siècle, comme le rappelle Jacques Revel :

*« Par-delà leurs différences, [les sciences sociales] partagent fortement la conscience d'une communauté d'intérêts et de démarches, qui les distinguent, par exemple, des humanités. »*⁹⁸²

Mais elle prend un caractère plus belliqueux encore pour ce qui est de l'histoire ancienne proprement dite, comme en témoignent les rapports difficiles de Louis Gernet avec l'Université française pendant l'entre-deux-guerres.

« [...] tout un aspect de l'œuvre de Louis Gernet – nous dirions volontiers, si les multiples dimensions de sa recherche n'étaient si étroitement solidaires, l'aspect le plus important – a été et demeure méconnu. Pas plus que son ami Henri Jeanmaire, qui a comme lui contribué à renouveler en France les études grecques, Gernet n'a fait carrière. Cet homme qui avait tant de choses à transmettre et qui aurait pu former tant d'élèves a passé presque toute sa vie à enseigner le thème et la version

au fait que la fondation de la cité de Rome fut répétée dans la fondation de l'Eglise catholique, quoique, bien sûr, avec un contenu radicalement différent, la trinité romaine de la religion, de l'autorité et de la tradition put être reprise par l'ère chrétienne », Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La Crise de la culture*, op. cit., p. 166.

⁹⁸¹ Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, op. cit.

⁹⁸² Jacques Revel, « Psychologie historique et histoire des mentalités », art. cit., p. 210. Voir aussi, à cet égard, l'article de Victor Karady, « Durkheim, les sciences sociales et l'Université : bilan d'un semi-échec », *Revue Française de Sociologie*, XVII, 2, 1976, pp. 267-311.

*grecs à la Faculté des Lettres d'Alger. Il avait plus de 65 ans quand il put venir à l'Ecole pratique des Hautes Etudes pour parler de ce qui lui tenait à cœur et qu'il était le seul à pouvoir dire. Nous étions une poignée à suivre ses séminaires, la plupart non hellénistes. »*⁹⁸³

Au conflit intellectuel s'ajoute donc un conflit de légitimité sociale au sein de l'université française, qui dédouble l'urgence du combat contre la tradition et contre les humanités classiques. Ce combat, Vernant le mène sur le terrain même des derniers détenteurs de l'autorité : contre la continuité de la tradition qui réitère à souhait le geste des Romains élevant Platon et Aristote comme autorité, Vernant instaure un nouveau mode de connaissance du passé grec qui se focalise sur deux points : le schème du bricolage comme théorie de l'histoire, contre la projection de continuité, du même dans le temps ; le décentrement depuis Platon et Aristote vers des aspects jusque là déconsidérés de l'histoire grecque et l'invention d'une nouvelle Grèce étrangère et multiple.

Le premier point nécessite que nous rappelions ce qu'est, dans les enquêtes de Vernant, le schème du bricolage. C'est un schème qui a pour fonction de penser l'historicité des phénomènes humains, du point de vue d'une articulation entre des gestes d'invention et du déjà-là, du passé conservé, sous forme de représentations, de valeurs, de cadres de l'expérience, d'institutions, de pratiques. Il a une fonction explicative dans l'enquête. Soit un phénomène, celui-ci est rendu intelligible selon deux plans : en tant qu'invention, il est référé à des causes proches, à un contexte conçu comme expérience singulière où des hommes ont à résoudre un problème particulier. C'est la partie diachronique de l'explication. En tant que bricolage, cette invention singulière est référée au matériau qu'elle utilise, qui est toujours constitué des pratiques, représentations et valeurs qui sont autant de permanence du passé dans le présent. C'est la partie synchronique de l'explication. Selon le premier plan explicatif, c'est une forme de liberté d'action des hommes dans l'histoire qui est mise en évidence. Selon le second plan explicatif, c'est l'ensemble des structurations historiques qui encadrent, contraignent et rendent possible l'action des hommes.

Aussi bien, un tel schème intégré du devenir historique combine avec efficacité des aspects d'innovation et des aspects d'inertie, pour dessiner le devenir historique, non pas sous la forme du changement mais sous celle de la liberté sous contrainte. Inventer, certes, mais à la façon du bricoleur, réutilisant les matériaux disponibles, en leur conférant

⁹⁸³ Jean-Pierre Vernant, « Préface », in Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, op. cit., pp. 5-6.

de nouvelles fonctions, pour résoudre les problèmes du temps. Aussitôt que l'invention est faite, sous la forme de nouvelles pratiques, représentations et valeurs, elle se mue en structure structurante, et agit dans l'histoire en déterminant un nouveau champ des possibles. Chaque entité historique est ainsi sortie de l'alternative entre le stable et l'instable, car elle acquiert, dans le jeu continu entre structure et invention, un degré relatif de stabilité, qui la rend aussi transformable potentiellement. Le mode d'existence de chaque entité historique est d'être métastable. Rappelons la nature et la fonction du concept de métastabilité telles que les définit Gilbert Simondon pour penser l'individuation :

« L'individuation n'a pu être adéquatement pensée et décrite parce qu'on ne connaissait qu'une seule forme d'équilibre, l'équilibre stable ; on ne connaissait pas l'équilibre métastable ; l'être était implicitement supposé en état d'équilibre stable ; or, l'équilibre stable exclut le devenir, parce qu'il correspond au plus bas niveau d'énergie potentielle possible ; il est l'équilibre qui est atteint dans un système lorsque toutes les transformations possibles ont été réalisées et que plus aucune force n'existe ; tous les potentiels se sont actualisés, et le système ayant atteint son plus bas niveau énergétique ne peut plus se transformer à nouveau. Les Anciens ne connaissaient que l'instabilité et la stabilité, le mouvement et le repos, ils ne connaissaient pas nettement et objectivement la métastabilité. »⁹⁸⁴

Nous ne doutons pas qu'au regard des oppositions issues de la tradition classique – stable et instable notamment – Vernant reproduise, moins consciemment, un geste analogue, quant aux phénomènes historiques, à celui qu'opère Simondon quant à l'individuation. Par le schème intégré du devenir historique, Vernant intègre chaque phénomène dans le temps, de façon plus conséquente encore que beaucoup des historiens contemporains. Pour cela, il opère une remise en cause de l'opposition aristotélicienne entre substance et devenir, sans pour autant se donner le vocabulaire adéquat pour faire voir un tel dépassement. Rappelons que nous avons localisé un élément de genèse d'une telle entreprise dans la lecture que Vernant a faite de Meyerson, et dans la façon dont le concept de fonction psychologique se comportait dans les enquêtes de l'helléniste. Du fait

⁹⁸⁴ Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 26. Rappelons que le problème de Simondon est de penser l'individu, sous sa forme processuelle d'individuation. Pour cela, il déconstruit l'hylémorphisme et l'opposition traditionnelle qui structure la pensée occidentale depuis Aristote entre devenir et substance. Penser l'individuation revient à déplacer le regard depuis la substance, depuis la chose, vers le processus. L'individu est toujours second par rapport à l'individuation. Il est conditionné par un geste de l'intellect qui arrête le temps pour percevoir et conceptualiser des choses fixées.

de sa double dimension de structure structurée et structurante, la fonction psychologique relève d'une conception de la métastabilité. Elle se constitue historiquement comme une solution à une expérience problématique particulière, et elle est en même temps aussi un déjà là qui, sous une forme singulière, détermine, par exemple, le rapport des hommes grecs à la temporalité⁹⁸⁵. La fonction psychologique est donc, du point de vue épistémologique, explicative et à expliquer. Elle est, du point de vue de son mode d'existence historique, structurée et structurante. Elle est de l'événement devenu structure, susceptible de redevenir événement dès lors qu'elle ne fonctionne plus dans la fluidité de l'expérience. Son statut historique est d'être une forme d'équilibre métastable, qui contient une potentialité de transformation. Ce faisant, elle reste disponible, en fonction de son degré de structuration, pour participer au stock de matériau que l'homme bricoleur est susceptible de mobiliser pour inventer des œuvres nouvelles, c'est-à-dire des solutions nouvelles. L'action humaine produisant des œuvres est ainsi à la fois libre et contrainte.

Du mode d'existence des entités historiques, on peut alors passer au mode d'existence du passé dans le présent. Car le passé, constitué de l'ensemble des entités historiques métastables sédimentées à un temps donné et dans une société donnée, prend à la fois la forme d'un ensemble de structures structurantes, déterminantes pour ce qui peut ou non advenir, et à la fois la forme de structures obsolètes dans leur fonctionnement, susceptible pourtant d'acquérir de nouvelles fonctions, d'être réinvesties d'un regard neuf.

*« Ainsi, la disparition indéniable de la tradition dans le monde moderne n'implique pas du tout un oubli du passé, car la tradition et le passé ne sont pas la même chose, contrairement à ce que voudraient nous faire croire ceux qui croient en la tradition d'un côté, et ceux qui croient au progrès de l'autre – et le fait que les premiers déplorent cette disparition, tandis que les derniers s'en félicitent, ne change rien à l'affaire. Avec la tradition, nous avons perdu notre solide fil conducteur dans les vastes domaines du passé, mais ce fil était aussi la chaîne qui liait chacune des générations successives à un aspect prédéterminé du passé. Il se pourrait qu'aujourd'hui seulement le passé s'ouvre à nous avec une fraîcheur inattendue et nous dise des choses pour lesquelles personne encore n'a eu d'oreilles. »*⁹⁸⁶

Ce qui se joue dans les enquêtes de Vernant semble bien répondre assez

⁹⁸⁵ On se souvient des transformations de la fonction psychologique de la mémoire que Vernant réfère à une situation de crise du temps, vécue comme telle par les Anciens. Voir Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *art. cit.* Voir supra, chapitre 2.

⁹⁸⁶ Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité », in *La Crise de la culture*, *op. cit.*, pp. 124-125.

directement au diagnostic que fait Hannah Arendt sur la sortie de la tradition, et la reconstruction possible d'un rapport au passé nouveau. A cet égard, le schème intégré du devenir historique joue pleinement un rôle de substitution à la tradition. Au passé comme autorité dans le présent est substitué un passé comme ensemble de sédimentations métastables ouvertes sur le changement et sur leur propre transformation par bricolage. Au fil ténu et étroit du passé comme tradition est substitué une connaissance du passé qui ouvre un champ de possibilités pour le présent et pour l'avenir, qui n'est ni déterminé en amont, ni pure liberté de tout faire advenir. Le mode d'existence du passé dans le présent est d'être un ensemble de sédimentations en fonction desquelles il est possible d'inventer ; à la fois avec et contre.

C'est à partir de ce mode d'existence du passé dans le présent qu'il faut envisager l'invention par Vernant d'une nouvelle Grèce ancienne⁹⁸⁷. Nous n'allons certes pas reprendre point par point les éléments définitoires de cette nouvelle Grèce pour étayer notre propos. Nous ne prendrons qu'un exemple, celui de la *mètis*, parce qu'il a l'intérêt de mettre au jour un phénomène historique jusque là parfaitement occulté précisément par les « pères fondateurs » de la philosophie, Platon et Aristote, puis par l'invention à partir d'eux d'une tradition qui est le fait des Romains, puis du Christianisme.

« Les options qui ont alors été prises ont si fortement pesé sur le cours de la pensée occidentale qu'elles ont, à l'époque moderne encore, orienté la tradition historique et philologique dans une voie à bien des égards étroite. Si, dans le discours savant tenu sur les Grecs par ceux qui s'en proclamaient les héritiers, le silence a continué si longtemps de se faire autour de l'intelligence rusée, ne serait-ce pas essentiellement pour deux raisons : d'abord, sans doute, parce que, dans la perspective chrétienne, le fossé séparant les hommes des bêtes ne pouvait que se creuser davantage et la raison humaine apparaître plus nettement encore que pour les Anciens séparée des aptitudes animales ; mais n'est-ce pas aussi et surtout le signe que la Vérité platonicienne, reléguant dans l'ombre tout un plan de l'intelligence avec ses façons propres de comprendre, n'a jamais réellement cessé de hanter la pensée métaphysique de l'Occident ? »⁹⁸⁸

Le cas de la *mètis* est significatif du geste de réouverture du passé grec comme ensemble d'options possibles que l'anthropologue historien peut faire exister. De la

⁹⁸⁷ Peut-être doit-on voir un souci de distinction par rapport à la tradition classique dans le fait que Vernant parle plus fréquemment de Grèce ancienne que de Grèce antique.

⁹⁸⁸ Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, op. cit., p. 306.

reconfiguration heuristique du champ sémantique de la *mètis* chez les Grecs, on peut tirer une dimension performative : l'histoire, sous l'autorité de la tradition, a jusque là occulté une option efficace de connaissance du monde. En faisant exister intellectuellement cette option, on la rend disponible dans le présent. A bien des égards, cette option tend même à prendre le pas sur le mode de connaissance opposé, qui est celui instauré par Platon et Aristote et qui a pour but d'établir la Vérité.

*« Si Platon met tant de soin à détailler les composantes de la mètis, ce n'est que pour exposer mieux les raisons qui l'obligent à condamner cette forme d'intelligence. Il lui faut dénoncer longuement la misère, l'impuissance et surtout la nuisance des procédures obliques, des cheminements détournés et des ruses de l'approximation. C'est au nom d'une seule et même Vérité, affirmée par la Philosophie, que les diverses modalités de l'intelligence pratique se trouvent réunies dans une condamnation unique et décisive. »*⁹⁸⁹

La connaissance recherchant la Vérité, que défendent Platon et Aristote, répond à une ontologie de la substance. L'Etre, seul véritable terrain de la connaissance, relève par définition du stable, du permanent, de l'immuable. A l'inverse, la *mètis* répond à une ontologie du devenir selon laquelle seule une connaissance conjecturale est envisageable. L'enquête sur la *mètis* dessine donc la tradition classique – du point de vue de la recherche de Vérité, donc du point de vue d'une forme de pensée religieuse visant l'Un – comme une parenthèse de plus de deux mille ans. Cette parenthèse se clôt, non pas au moment où la *mètis* est réhabilitée, mais bien au moment où une ontologie du devenir reprend le pas sur une ontologie de la substance, et rend possible un nouveau rapport au passé. Ce constat permet de jeter un éclairage neuf sur la typologie des formes de rationalité que nous avons établie à partir des enquêtes de Vernant. Toutes ces formes de rationalité, du point de vue d'une théorie de la connaissance, tendent à aboutir à la réouverture du passé grec sur l'ensemble des options qui ont alors été envisagées. La nouvelle Grèce de Vernant prend la forme d'un vaste moment historique, fait d'une succession de crises et d'accalmies, au cours duquel plusieurs options intellectuelles ont été rendues possibles. Au final, une seule a été retenue par la tradition : l'option platonicienne, qui, transformée en tradition, est devenue un passé refermé sur lui-même ne pouvant générer qu'une continuité. Simondon dirait alors que le passé grec comme tradition a atteint son plus bas niveau énergétique, c'est-à-dire un niveau inerte qui, ne pouvant plus se transformer, est

⁹⁸⁹ Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, op. cit., p. 304.

assimilable à la mort. Une fois que la tradition est déconstruite, le passé grec acquiert une plus grande métastabilité, il redevient disponible pour être réinvesti par de nouvelles questions, pour reconstruire de nouvelles formes possibles de représentations, de valeurs et de pratiques, dans notre présent.

c. Vernant et la généalogie foucaldienne

Il y a une parenté forte entre certains éléments de la pensée de Michel Foucault et l'anthropologie historique de Jean-Pierre Vernant. Tous deux se positionnent d'un point de vue critique par rapport à la tradition classique ; quoique l'un focalise son entreprise critique contre la tradition philosophique qu'il pense en termes de « philosophie du sujet »⁹⁹⁰ et l'autre contre l'histoire grecque, c'est-à-dire contre les humanités classiques. Il s'agit à bien des égards d'un même ennemi exprimant un rapport au temps sur le mode de la continuité, en vertu notamment d'une ontologie de la substance, mais qui prend des formes différentes. Nous avons dit comment la tradition classique, par le biais de la notion d'autorité, induisait une continuité forte entre passé et présent, jusqu'à imposer une obéissance du présent au passé. La critique de Foucault porte aussi en même temps sur la dimension téléologique du rapport au temps, donc sur une version de la continuité relevant directement du régime moderne d'historicité. C'est la figure de Sartre qui fait office de dernier jalon dans la trame des « philosophies du sujet »⁹⁹¹. Or, on sait par ailleurs la critique que Claude Lévi-Strauss a énoncé contre Sartre dans « Histoire et dialectique », en conclusion de *La Pensée sauvage*⁹⁹². Foucault et Lévi-Strauss prennent donc le parti d'un rapport au temps qui déconstruit la continuité, dès lors que celle-ci prend aussi la forme d'un progrès dialectique cumulatif ; dès lors qu'elle est téléologique.

« La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement

⁹⁹⁰ Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 51.

⁹⁹¹ Foucault construit l'histoire de la philosophie suivant une opposition pérenne entre « deux trames qui sont restées profondément hétérogènes » (Michel Foucault, « La vie : l'expérience et la science », *art. cit.*, p. 4) : les « philosophies du sujet » et les « philosophies du concept ». Parmi les philosophes du sujet, le dernier en date est alors Jean-Paul Sartre.

⁹⁹² Claude Lévi-Strauss, « Histoire et dialectique », in *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, pp. 292-321. Du point de vue du régime d'historicité, c'est bien un progressisme fortement téléologique et continuiste qui apparaît dans la pensée de Sartre, comme le démontre Claude Lévi-Strauss.

*métaphysique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'origine. »*⁹⁹³

C'est en ce sens que se marque la proximité entre l'anthropologie historique de Vernant et la généalogie de Foucault : toutes deux élaborent des solutions pour penser l'historicité en dehors de toute métaphysique idéaliste. De telles solutions passent notamment par la critique du concept d'origine et de son fonctionnement. Foucault repère trois éléments du concept d'origine qui doivent être déconstruits : « on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose » ; « on aime à croire qu'à leur début les choses étaient en leur perfection » ; « elle serait le lieu de la vérité »⁹⁹⁴. Ces trois points rappellent fortement la critique de Marc Bloch contre l'origine⁹⁹⁵, de même que certaines remarques de Vernant à ce sujet.

*« Au cours du dernier demi-siècle, les hellénistes se sont surtout interrogés sur les origines de la tragédie. Si même ils avaient apporté sur ce point une réponse concluante, le problème de la tragédie ne s'en trouverait pas pour autant résolu. Il resterait à comprendre l'essentiel : les innovations que la tragédie attique a apportées et qui font d'elle, sur le plus de l'art, des institutions sociales, de la psychologie humaine, une invention. »*⁹⁹⁶

Si la critique est ici peu développée, on peut toutefois en tirer des conséquences : du point de vue de l'anthropologie historique, les trois attributs du concept d'origine relevés par Foucault sont invalidés. Car pour chaque phénomène historique, il s'agit, non pas d'en comprendre l'origine, mais d'en comprendre la singularité dans son geste d'invention. Néanmoins nous avons déjà un point de nuance entre la généalogie foucauldienne et l'anthropologie historique. Certes, Vernant objecte, contre la recherche des origines, que c'est le phénomène singulier comme invention qui doit faire l'objet de l'enquête. Mais par rapport au passé du phénomène, c'est le schème intégré du bricolage qui joue. Or ce schème ménage de la place à la fois pour ce qui est déjà là du point de vue possibiliste, et pour ce qui advient du point de vue de l'invention. La catégorie logique de la possibilité invalide bien le concept d'origine, car entre un fait et son origine, c'est une

⁹⁹³ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, pp. 1004-1005.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 1006-1007

⁹⁹⁵ Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, *op. cit.*, pp. 19-23. Notons cependant que la démonstration de Bloch se déploie dans un registre plus nettement épistémologique, sans soulever directement les enjeux métaphysiques du concept d'origine, comme le fait au contraire Foucault.

⁹⁹⁶ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », *art. cit.*, p. 13.

continuité linéaire du même dans le temps qui s'impose, suivant le schème hylémorphique aristotélicien. Dès lors qu'il est incarné dans le temps, ce schème qui énonce que toute chose est forme et matière devient imposition d'une forme préalable à la matière. A l'origine, il y a la forme, pure et parfaite, et dans le monde empirique, il y a l'incarnation dans la matière de cette origine. Avec la catégorie de la possibilité, la chaîne est rompue, il n'y a plus de linéarité du temps. Il y a des antécédents qui perdurent, mais qui ne sont pas dans un rapport direct de continuité linéaire avec les faits portés à l'étude. C'est en même temps la conception étroite du déterminisme qui est mise en cause : une cause ne produit pas un seul effet, elle produit un ensemble possible d'effets qui tous n'adviennent pas mais qui sont autant d'avenirs possibles. En même temps que l'on écarte la linéarité du temps, on écarte le déterminisme et le finalisme⁹⁹⁷.

Un même ennemi détermine donc la généalogie foucauldienne, inspirée de Nietzsche, et l'anthropologie historique : ce sont toutes les formes de continuités métaphysiques, qu'elles placent la vérité dans le passé – c'est la tradition classique – ou dans l'avenir – c'est la dialectique du progrès, de Hegel à Sartre en passant par Marx⁹⁹⁸. Les deux entreprises intellectuelles mettent l'accent sur l'apparition de la nouveauté dans le temps : sous la forme de l'invention chez Vernant, sous celle du retournement, de la substitution chez Foucault⁹⁹⁹. Les deux théories, toutes deux « philosophies du concept », trouvent une finalité dans le fait de « réintroduire dans le devenir tout ce qu'on avait cru immortel chez l'homme »¹⁰⁰⁰. Pourtant, une distinction importante apparaît et porte sur le concept de discontinu.

« Tout ce à quoi on s'adosse pour se retourner vers l'histoire et la saisir dans sa

⁹⁹⁷ Du point de vue de la recherche des causes, le déterminisme reproduit le schème hylémorphique en ce sens précis qu'il instaure une linéarité et une prévisibilité entre le fait et sa cause. C'est justement cette linéarité qui est invalidée par le possibilisme de Lucien Febvre et dont nous avons montré la parenté avec le modèle du bricolage tel que l'applique Vernant. Lucien Febvre, *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, op. cit. Voir supra, chapitre 4.

⁹⁹⁸ Si Vernant se dit progressiste, ce n'est pas explicitement du point de vue marxiste de l'avènement d'une société sans classe. Il reconnaît ce qu'il doit à Marx mais ne revendique pas directement un attachement à la dimension téléologique du marxisme. « Je ne crois pas pour ma part qu'il y ait d'autre attitude possible que d'être progressiste. Le progressisme, je l'ai souvent dit, c'est avant tout l'antifascisme. [...] Or, à un moment donné, le marxisme est apparu comme un instrument de type intellectuel et rationnel permettant de donner un sens à l'histoire, de comprendre le passé. Les choses se font sur cette terre, avec des hommes en chair et en os, avec leurs besoins, leurs techniques, et aussi leurs espoirs et leurs conflits », Jean-Pierre Vernant, « A l'heure actuelle », art. cit., p. 615.

⁹⁹⁹ « Les différentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures successives d'une même signification ; ce sont autant d'effets de substitutions, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques », Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1014.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 1015.

totalité, tout ce qui permet de la retracer comme un patient mouvement continu, tout cela, il s'agit systématiquement de le briser. Il faut mettre en morceaux ce qui permettait le jeu consolant des reconnaissances. Savoir, même dans l'ordre historique, ne signifie pas « retrouver », et surtout pas « se retrouver ». L'histoire sera « effective » dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. »¹⁰⁰¹

L'histoire « effective » est celle qui doit produire des effets dans le présent. Foucault, à la suite de Nietzsche, semble bien faire prévaloir la dimension critique de l'histoire à l'égard de toutes les formes de continuité.

« Il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale – mouvement téléologique ou enchaînement naturel. L'histoire « effective » fait resurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu. »¹⁰⁰²

On voit bien là comment les deux formes de continuité – téléologique et déterministe – sont mises côte à côte pour subir la critique. Nous avons vu que ces deux formes de continuité étaient bel et bien écartées par Vernant pour penser le devenir historique. Pour autant, la sortie de la tradition qu'opère Vernant ne prend pas le visage radical d'une « pensée du discontinu »¹⁰⁰³. Certes, il en prend le chemin, du moins dans un premier temps, surtout comme déconstruction préalable des anciennes cartes. Mais là n'est pas son problème : c'est seulement une étape pour rendre possible l'invention d'une nouvelle Grèce. La présence de cette étape rapproche certes les deux penseurs, notamment dans la conception qu'ils se font de l'événement :

« L'événement est le produit de causalités multiples et complexes qui s'entrecroisent (et parfois se contredisent, ou se dressent les unes contre les autres), mais il implique tout autant l'aléatoire (la part d'impondérable) que l'action des hommes (comme élément d'inauguration, comme agent causal plus que comme effet causal). »¹⁰⁰⁴

Et répétons-le, du point de vue épistémologique, les deux entreprises sont très proches :

« La généalogie empruntée à Nietzsche présente par conséquent pour Foucault un

¹⁰⁰¹ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cit.*, 1015.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 1016.

¹⁰⁰³ Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 96.

quadruple avantage : la possibilité de penser l'interruption, la rupture, le saut autrement que sur fond de continuité [...] ; la possibilité de redoubler le lent travail de dissolution de la figure du sujet [...] ; la possibilité de tenir ensemble la dimension de l'épistémè (c'est-à-dire, concrètement, une moyenne ou une longue durée) et celle des événements, et de rendre compte de ceux-ci à la fois comme points de cristallisation de l'émergence d'une discontinuité et comme traces d'existences ; la possibilité que l'histoire généalogique soit aussi – et surtout – une problématisation de notre propre actualité, ou ce que Foucault appellera bien plus tard une « ontologie critique de nous-mêmes ». »¹⁰⁰⁵

On pourrait avoir là une définition, en des termes philosophiques, de l'entreprise de Vernant, du moins du premier Vernant jusqu'à son élection au Collège de France et sa focalisation sur les problèmes d'une anthropologie religieuse de la Grèce. Aussi bien, nous retrouvons l'élément principal de la définition minimale que Vernant se donne de la pensée rationnelle : la critique, qui prend aussi la forme d'une « ontologie critique de nous-mêmes » dans le jeu sinueux entre le Même et l'Autre¹⁰⁰⁶. Nous retrouvons aussi une formulation qui rappelle le schème intégré du devenir historique, dans la combinaison que Foucault propose entre la dimension de l'épistémè, de la moyenne ou longue durée, et la dimension de l'événement dans son caractère irréductible. Aussi bien, Judith Revel nous fournit un vocabulaire pour penser cette combinaison : émergence d'une discontinuité – c'est l'invention – et traces d'existences, c'est le passé dans le présent.

Cependant, dès lors que l'on quitte le domaine de la normativité épistémologique, pour celui de la philosophie politique, les choses ne sont plus aussi claires. Et une distance se creuse entre Vernant et Foucault. Si le philosophe construit sa pensée du point de vue de l'antihumanisme¹⁰⁰⁷, l'helléniste prend un chemin différent : celui de la fondation d'un nouvel humanisme. C'est dans cette perspective que le rapport entre le passé Grec et nous acquiert une signification nouvelle, qui ne relève pas d'une pensée de la discontinuité. Au contraire, ce nouvel humanisme, s'il ne relève pas du vocabulaire de la tradition, c'est-à-

¹⁰⁰⁵ Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit., p. 97.

¹⁰⁰⁶ C'est, plus tard, le vocabulaire méthodologique de la comparaison qui permet à Vernant de thématiser la dimension critique de nous-mêmes que contient l'anthropologie historique : « Comparer la Grèce d'hier au monde d'aujourd'hui, et essayer de mieux se comprendre à partir de cet exemple-là, c'est accomplir le même travail qu'effectue tout anthropologue sur son terrain quand il lui faut recourir à la comparaison », Jean-Pierre Vernant, « Penser la différence », in *La Traversée des frontières*, op. cit., p. 153. Première parution « Penser la différence pour penser la Grèce », in *Desmos. Le lien*, Paris, n° 10-11, 2002, pp. 78-86.

¹⁰⁰⁷ Paul Veyne fait de Michel Foucault une figure de proue du courant antihumaniste. Cependant, il localise aussi Vernant dans ce courant, ce qui, selon nous, est une erreur d'interprétation qui tait la différence fondamentale que nous tentons ici de saisir. Paul Veyne, « Le renouveau de l'histoire ancienne prépare-t-il un nouveau siècle des Lumières ? », art. cit., 1991.

dire d'un point de vue substantialiste adossé à une réception et une transmission de l'héritage culturel de l'Antiquité, n'en effectue pas moins un geste performatif de défense de cet héritage, sous un angle neuf. Il s'agit, non pas de défendre l'actualisation répétée d'une origine, mais de déconstruire cette actualisation, sous sa forme traditionnelle, pour redonner une « fraîcheur inattendue »¹⁰⁰⁸ au passé grec.

Que reste-t-il de Grec en nous dès lors que s'est déconstruit le fil de la tradition ? Il reste des œuvres grecques « transmises jusqu'à nous sans solution de continuité »¹⁰⁰⁹. Penser le rapport entre passé et présent dans l'intervalle entre le Même et l'Autre se distingue de la pensée de la discontinuité qui fait porter son système d'accent sur l'altérité radicale entre le passé et le présent. Ce qui distingue la généalogie foucauldienne de l'anthropologie historique de Vernant, ce n'est pas tant la méthode, ni même la finalité critique, qu'une différence de degré dans l'accentuation des discontinuités. Le problème, pour Foucault, est de rendre à l'action humaine une jeunesse déchargée du poids des héritages, et de construire une pensée détachée de toutes formes de continuité – il ne reste du passé, au mieux, que des « traces d'existence ». Le problème, pour Vernant, est de rendre à la Grèce une plus grande disponibilité pour qu'elle puisse jouer un rôle neuf dans l'élaboration du présent et de l'avenir. Ceci nécessite, contrairement à l'entreprise foucauldienne, de porter aussi son attention sur les continuités entre les Grecs et nous, dès lors que celles-ci sont dégagées des entraves étroites de la tradition. Nous avons pu illustrer cet objectif avec le cas de la *mètis* qui, par-delà son occultation pendant vingt-cinq siècle, nous est d'une certaine façon rendue de nouveau accessible. Aussi, c'est plus largement dans ce que nous devons à la Grèce que Vernant localise des formes de continuité, ou plus exactement de transmission « sans solution de continuité ». A cet égard, si la distance se creuse entre les deux penseurs, cela vient du fait qu'ils n'ont pas le même adversaire. Car pour Vernant, si la tradition classique est un ennemi, c'est seulement par les entraves qu'elle impose à la compréhension du passé et à l'élaboration d'une histoire « effective »¹⁰¹⁰. Ce que Vernant combat de façon plus urgente est bien le totalitarisme et le dogmatisme, qui représentent des formes plus prégnantes et

¹⁰⁰⁸ Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité », in *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 125.

¹⁰⁰⁹ Jean-Pierre Vernant, « Introduction », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰¹⁰ C'est pourquoi nous nous sommes d'abord focalisés sur la question du « miracle grec » par laquelle Vernant a entrepris sa déconstruction de la tradition classique. Cette déconstruction s'est ensuite considérablement élargie, d'un point de vue théorique, sans toutefois que cet élargissement trouve sa source directement dans la pérennité des obstacles que les tenants de cette tradition ont pu lui opposer. Aussi bien, ce n'est pas contre la tradition classique que Vernant invente l'anthropologie historique, et sa philosophie politique, bien que ces deux entreprises nécessitent au préalable la sortie de la tradition classique, comme nous l'avons vu.

dangereuses de pensée religieuse. Ce sont eux et non plus les tenants de la tradition classique qui sont les nouveaux « Maîtres de Vérité ». La tradition est déclinante, elle n'est qu'une entrave à la connaissance, un obstacle épistémologique ; mais le dogmatisme et le totalitarisme sont bien encore vivants et contre eux, nul besoin d'accentuer la distance avec notre passé grec. Au contraire il peut être nécessaire de saisir cet héritage sans testament, et d'en tirer des hypothèses d'avenir.

A bien des égards, les positions de Vernant et de Foucault se répondent. Tous deux élaborent leur pensée dans le contexte de brèche du temps, où la tradition classique s'essouffle et où il est temps d'en tirer les conséquences pour la philosophie et pour les sciences humaines. Toutefois, à l'antihumanisme de Foucault, Vernant oppose une défense de l'humanisme par lequel il justifie notamment la publication des travaux de Gernet :

« Au moment où l'on a pu envisager l'effacement de l'homme comme objet de science et écrire que « de nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu », la recherche de Louis Gernet prend à nos yeux valeur exemplaire. Ce qui intéresse ce sociologue qui est aussi un historien, ce sont moins les systèmes constitués que la façon dont ils se sont successivement construits, modifiés, décomposés [...]. Ces faits de changement, brusques et profonds, religieux, scientifique ou esthétique, comportent toujours une dimension proprement humaine. On ne saurait comprendre leur dynamique que si l'on s'interroge, non certes sur l'Homme, mais sur la mentalité particulière des hommes, des groupes humains qui les ont mis en œuvre, si on cherche à pénétrer ce que furent leurs modes de pensée, leurs cadres et outils intellectuels, leurs formes de sensibilité et d'action, leurs catégories psychologiques au sens que Mauss donnait à ce terme. [...] Dans cette France de Mai 1968 où tant de choses brusquement ont changé, tant de nouveautés surgi que nul n'aurait pu prévoir, l'ouvrage de Louis Gernet, même s'il concerne un très lointain passé, n'en est pas moins, par sa démarche et son projet anthropologiques, un livre pleinement actuel. »¹⁰¹¹

Vernant récusé bien le diagnostic antihumaniste de Foucault, pour qui il n'est possible désormais de penser que par-delà le concept moderne d'homme. De ce diagnostic, Vernant récusé la radicalité bien qu'il en partage la critique de la conception essentialiste de l'homme comme « sujet ». Si l'historicité, l'ontologie du devenir,

¹⁰¹¹ Jean-Pierre Vernant, « Préface », in Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, op. cit., 1982, pp. 9-10. La citation de Foucault est tirée de l'ouvrage *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 353.

empêchent aux yeux de Foucault de saisir l'homme comme objet et comme sujet, c'est-à-dire autant comme objet de savoir que comme cause de sa propre histoire, il n'en va pas de même chez Vernant. L'enquête historique use du concept et fait agir le concept dans l'histoire dans la mesure où « l'Homme » s'est transformé en « les hommes ». Si pour Foucault, dans *Les Mots et les choses*, les hommes ne sont plus pensables comme sujets de l'histoire, ils le sont encore pour Vernant suivant une modalité particulière et partielle. Celle-ci est justement objectivable par une anthropologie historique. L'homme grec bricoleur subit certes les effets des déterminations multiples qui façonnent son existence. Mais si le projecteur se porte sur ces déterminations, il se porte en même temps sur les gestes d'invention qui rendent aux hommes leur liberté d'action dans l'histoire, par laquelle se transforment ces déterminations. L'historicité, chez Vernant, n'a pas la radicalité du discontinu. Elle a l'épaisseur d'un devenir aux temporalités multiples, aux degrés de stabilité variables. L'homme historicisé est donc à la fois le produit de ses héritages et le bricoleur incessant des testaments.

Dès lors, rien n'empêche d'appliquer ces postulats anthropologiques de l'homme bricoleur, à la fois objet et sujet de l'histoire, au moment présent. C'est en vertu d'un tel geste, selon nous, qu'un rapport nouveau entre passé et présent est élaboré par Vernant, et rend possible de reconstruire un devoir-être à partir d'une connaissance nouvelle et approfondie du passé. C'est donc en quelque sorte un Vernant bricoleur de testament nouveau qui apparaît, dans la mesure où son anthropologie historique est avancée comme savoir effectif, c'est-à-dire comme activité pleinement politique.

2. Ce qu'il y a de grec en nous

Le problème philosophique qui survient, dès lors que l'on avance dans la détermination de notre énigme, est le suivant : les enquêtes de Vernant utilisent les armes de l'histoire savante pour débouter la tradition classique et inventer une nouvelle Grèce. Ensuite, il reconnaît qu'il y a du Grec en nous, et que le Grec en nous nous est indispensable pour constituer un garde-fou contre le totalitarisme, dernier avatar de la pensée religieuse dans la sphère politique, et dernier avatar du dogmatisme dans la sphère

intellectuelle¹⁰¹². Or, la position épistémologique de l'histoire savante, puis plus radicalement encore, celle de Foucault, ne permet pas de faire voir le Grec en nous, encore moins de l'élever comme valeur à défendre. Si l'histoire-problème de Lucien Febvre envisage avec sérieux le geste du présent vers le passé du point de vue épistémologique¹⁰¹³, à aucun moment le geste inverse du passé vers le présent, d'un point de vue théorique, normatif et politique, n'est envisagé.

Or, au contraire, dans les enquêtes de Vernant, ce second geste est selon nous un point-clé qui nous permet de comprendre l'anthropologie historique comme histoire « effective » :

*« Deux dimensions doivent être prises en compte ici : une enquête d'abord sur ce que peut être une anthropologie historique de la Grèce ancienne ; une interrogation en second lieu sur ce que la Grèce nous apporte pour penser l'avenir. »*¹⁰¹⁴

Cette ouverture nous invite justement à tenter d'y répondre et de faire même un pas de plus que Vernant lui-même parlant de son travail. Car ce qui suit dans l'article en question, intitulé « Penser la différence », nous paraît assez partiel, cantonné au domaine épistémologique et à une dimension éthique tirée du geste même de comparaison. Une fois cela dit, il reste à comprendre pourquoi la comparaison avec la Grèce est plus intéressante que la comparaison avec d'autres civilisations.

a. Par détour et retour : les vertus de la comparaison

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Vernant énonce les vertus heuristiques et éthiques de la comparaison. Ceci le conduit à se présenter comme anthropologue :

¹⁰¹² C'est en particulier le dogmatisme des marxistes et du PCF qui subit les critiques de Vernant. Là-dessus, voir les témoignages de Vernant lui-même : « Lettre de la cellule Sorbonne-Lettes (10 octobre 1958) », *art. cit.*, 1958 ; « Réflexions sur le stalinisme française », *art. cit.*, 1982 ; « Quand quelqu'un frappe à la porte... », *art. cit.*, 1991 ; « Le Trou noir du communisme », *art. cit.*, 1992 ; « A l'heure actuelle », *art. cit.*, 1992.

¹⁰¹³ Sur le régime d'historicité qu'exprime l'histoire-problème, voir François Hartog, *Croire en l'histoire*, *op. cit.*, pp. 245-262 ; voir aussi, Enrico Castelli Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, *op. cit.*, notamment le chapitre V : « Problématique et multiplicité : une histoire nouvelle ».

¹⁰¹⁴ Jean-Pierre Vernant, « Penser la différence », *art. cit.*, p. 151.

« L'étude comparative du rite, du mythe, de la figure des dieux vient ainsi déboucher sur une grande question d'histoire : comment, dans notre culture, s'est constitué le champ du savoir, dessiné la frontière du religieux. C'est dire que les catégories à travers lesquelles nous tentons de saisir les faits de religion, dans leurs divers aspects, sont elles-mêmes impliquées dans notre recherche ; l'investigation, dont elles fournissent les instruments, se retourne sur elles et les désigne comme le véritable objet de l'enquête. Position incommode, mais qui éclaire sans doute un des ressorts secrets de notre entreprise : en nous embarquant vers une Antiquité dont les derniers liens avec nous semblent se dénouer sous nos yeux, en cherchant à comprendre du dedans et du dehors, par la comparaison, une religion morte, c'est bien sur nous-mêmes qu'à la façon d'un anthropologue, finalement, nous nous interrogeons. »¹⁰¹⁵

C'est en anthropologue, ou en ethnologue, que Vernant pense d'abord le rapport entre la Grèce et le présent. A cet égard, c'est sur la notion de comparaison que nous allons maintenant insister. A travers elle, nous allons pouvoir saisir la transposition du geste savant au geste philosophique : de l'enquête empirique, usant de la comparaison en guise de raisonnement, au geste éthique de la mise à distance et de la relativisation de la civilisation contemporaine.

« Comparer la Grèce d'hier au monde d'aujourd'hui, et essayer de mieux se comprendre à partir de cet exemple-là, c'est accomplir le même travail qu'effectue tout anthropologue sur son terrain quand il lui faut recourir à la comparaison. »¹⁰¹⁶

La comparaison avec la Grèce ancienne apporte un effet miroir qui, par la compréhension des différences et des analogies, permet de mieux faire ressortir les traits du présent dans leur singularité. C'est par comparaison avec l'Autre que l'on est susceptible de prendre un recul sur nous, de générer à notre propre rencontre un regard éloigné. La vertu de la comparaison est donc envisagée du point de vue du « type d'intelligibilité »¹⁰¹⁷ qu'elle rend possible pour penser, d'abord une civilisation parmi d'autres, ensuite, notre propre civilisation. Elle participe ainsi d'une forme d'« ontologie critique de nous-mêmes »¹⁰¹⁸.

¹⁰¹⁵ Jean-Pierre Vernant, *Religion grecque, religions antiques. Leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 5 décembre 1975*, Paris, François Maspero, 1976. Texte repris dans *Religions, histoires, raisons*, Paris, François Maspero, 1979, p. 34.

¹⁰¹⁶ Jean-Pierre Vernant, « Penser la différence », *art. cit.*, p. 153.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 154.

¹⁰¹⁸ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières [1984] », in *Dits et écrits, Tome IV, 1980-1988, op. cit.*, texte n°339, p. 1394.

Nous pouvons faire le parallèle entre, d'une part, la comparaison entre passé et présent, et d'autre part la comparaison comme geste d'investigation dans une enquête empirique. Nous avons mis en évidence la méthode singulière de l'anthropologie historique comme étant une succession de gestes « par détour et retour ». Cette méthode, qui permet en outre de conceptualiser le rapport entre un fait et son contexte¹⁰¹⁹, permet aussi de construire l'intelligibilité singulière d'un fait symbolique par comparaison avec un autre fait symbolique analogue – ou plus précisément homologue – dans le cadre d'une analyse structurale. Toute l'enquête sur le champ sémantique de *mètis* progresse par ce type de geste heuristique. Prenons l'exemple du double mariage de Zeus avec Mètis et avec Thémis. Dans ce chapitre du livre coécrit avec Marcel Detienne¹⁰²⁰, Vernant raconte qu'après avoir avalé Mètis, Zeus épouse la Titane Thémis. Il énonce aussitôt l'hypothèse de travail qui guide l'enquête et qui doit être attestée :

« Ces deux mariages se complètent pour assurer la suprématie du nouveau roi des dieux comme se répondent les deux déesses associées en un couple de puissances solidaires et opposées. »¹⁰²¹

La trajectoire de l'enquête consiste en un balayage de thèmes divers qui sont reliés entre eux par les moyens de la comparaison. Le choix de ces thèmes n'est pas arbitraire, il est déterminé par le problème suivant : sous quelle forme, quels aspects, peut-on comprendre le lien entre la prise de pouvoir de Zeus et les arcanes de Mètis. S'en suit l'hypothèse qu'un tel lien doit être fortement exprimé dans les épisodes mythiques de prise de pouvoir, ou de mise en péril du pouvoir souverain. Or on en connaît peu d'exemples. Dans l'exemple de l'association entre Zeus et Mètis, l'enquête isole des thématiques plus précises qui ont une pertinence particulière. Ces thématiques constituent des points qui, repérés pour les besoins de l'enquête, permettent de dresser des correspondances avec d'autres types d'épisodes mythiques. Ces épisodes sont la métamorphose ; l'avalement ; le lien et l'enchaînement¹⁰²². Ces thèmes permettent de tisser des liens dans les mythes, non plus en fonction de symétries narratives, mais en

¹⁰¹⁹ Voir supra, chapitre 4.

¹⁰²⁰ Jean-Pierre Vernant, « L'Union avec Mètis et la royauté du ciel », in Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, op. cit., pp. 104-125. Si le livre est signé des deux auteurs, nous choisissons à dessein un texte qui a d'abord été composé par Vernant seul. Première publication dans les *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, PUF, 1974.

¹⁰²¹ Jean-Pierre Vernant, « L'Union avec Mètis et la royauté du ciel », art. cit., p. 104.

¹⁰²² Nous ne présentons pas en détail la trajectoire de l'enquête, et les contenus précis qu'elle isole sur ces trois thèmes de la métamorphose, de l'avalement et du lien et de l'enchaînement, ceci serait hors de propos. Nous focalisons ici notre analyse sur le type d'intelligibilité produit par la comparaison homologique, et renvoyons le lecteur aux enquêtes elles-mêmes pour plus de précisions.

fonction de correspondances verticales de thème à thème. Ces correspondances permettent d'éclairer en retour chaque thème, et donc, si l'on revient à l'épisode initial, de fournir une intelligibilité sémantique approfondie. De ce point de vue, la méthode relève bien de l'analyse structurale. Soit un thème, on repère une proximité sémantique ou une analogie avec un autre thème. L'analyse de ce second thème permet de faire voir des effets de sens qui, en retour éclairent le premier thème. Cette méthode de « détour et retour » est directement articulée par la catégorie de l'homologie¹⁰²³. Ce qui importe pour notre propos est ce que permet la comparaison : elle rend possible l'éclairage entre deux épisodes mythiques, l'un par l'autre, par la saisie des différences et des ressemblances.

La transposition de la comparaison depuis la minutie des trajectoires d'enquête vers les rapports entre passé et présent est un geste fort de l'anthropologie historique. De ce seul point de vue, le présent est envisagé sur un pied d'égalité avec les civilisations passées. Une telle transposition induit donc la sortie d'une conception progressiste des civilisations. La civilisation contemporaine, parce qu'elle est comparable épistémologiquement aux autres, subit l'assaut du relativisme de l'anthropologie de Lévi-Strauss dont Vernant a pleinement tiré les enseignements :

*« Dès lors, le problème de l'historien déchiré entre hier et aujourd'hui devient un chapitre particulier de l'enquête comparative. »*¹⁰²⁴

La civilisation n'est plus dès lors la Civilisation. Le présent n'est plus la tête de pont d'une Histoire qui avance. Le fait que notre civilisation relève de l'enquête comparative, au même titre que les autres, passées et présentes, suppose une neutralité axiologique quant à nous-mêmes. De ce point de vue, la pensée de Vernant prend de la hauteur pour envisager chaque civilisation de façon horizontale. Les Grecs anciens et nous sont comparés ce qui signifie que « par détour et retour » le passé et le présent s'éclairent mutuellement par la saisie des différences et des ressemblances. De ce point de vue, l'anthropologie historique relève de l'espace philosophique généré en partie par l'anthropologie structurale : celui du relativisme culturel.

« Non pas le Grec tel qu'il fut en lui-même, tâche impossible parce que l'idée même en est dénuée de sens, mais le Grec tel qu'il nous apparaît aujourd'hui au terme

¹⁰²³ Sur ce point, nous avons pu analyser l'intérêt de la catégorie d'homologie comme permettant justement de passer d'un fait à l'autre, et vice-versa, donc d'éviter les écueils de la causalité, donc de l'unilatéralité du geste interprétatif. Voir supra, chapitre 4. Voir aussi notre analyse du concept de solidarité dans notre chapitre 5.

¹⁰²⁴ Jean-Pierre Vernant, « Penser la différence », *art. cit.*, p. 153.

*d'une démarche qui procède, à défaut de dialogue direct, en incessants aller et retour, de nous à lui, de lui à nous, en conjuguant analyse objective et effort de sympathie, en jouant de la distance et de la proximité, nous éloignant pour nous rapprocher sans tomber dans la confusion, nous rapprochant pour mieux percevoir les distances en même temps que les affinités. »*¹⁰²⁵

Un second point permet de comprendre la fonction du concept de civilisation. Partant de l'exemple d'une comparaison entre les rituels funéraires et les sacrifices grecs et indiens, Vernant en vient à conclure :

*« On a donc, là encore, deux types de rituels qui, d'une certaine façon, sont très proches mais dont la physionomie marque des écarts. Et c'est par ce contraste, par la distance dans la ressemblance, que funérailles et sacrifices, en Grèce et dans l'Inde védique, attestent que ces deux civilisations se sont engagées dans des voies différentes. »*¹⁰²⁶

Ce sur quoi nous voulons mettre l'accent est le vocabulaire des « voies différentes », ou des options possibles, qui relève d'une ouverture du passé comme champ des possibles. Ce champ lexical est l'indice marquant d'une sortie de la linéarité et de la continuité. Mais c'est là le négatif de cette terminologie. Il y a un positif qu'il nous faut envisager pour comprendre le lien entre passé et présent, non pas du point de vue de la discontinuité, mais du point de vue de l'ouverture, de la possibilité de réinterpréter le passé comme générant une ouverture du présent et de l'avenir, dès lors qu'il est objectivé par l'anthropologie historique. Car nous retrouvons là le paradoxe de Vernant, à la jonction de problèmes philosophiques contemporains mais hétérogènes : fonder un relativisme culturel, fonder en même temps la possibilité que « la Grèce nous apporte quelque chose pour penser l'avenir »¹⁰²⁷. Car si la comparaison, dans un premier temps, met à plat la totalité des civilisations entre elles, la civilisation Grecque est d'une certaine façon plus proche de la nôtre que ne le sont les civilisations des anthropologues.

¹⁰²⁵ Jean-Pierre Vernant, *L'Homme grec*, op. cit., p. 11.

¹⁰²⁶ Jean-Pierre Vernant, « Penser la différence », art. cit., p. 157.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 151.

b. L'histoire effective

Si la comparaison met à plat les civilisations entre elles, il y a quelque chose de singulier dans le lien entre les Grecs et nous. Et Vernant ne cache pas la position d'entre-deux dans la formulation de ce lien :

« Les œuvres que la Grèce ancienne a créées sont assez « différentes » de celles qui forment notre univers spirituel pour nous dépayser de nous-mêmes, pour nous donner, avec le sentiment de la distance historique, conscience d'un changement de l'homme. En même temps, elles ne nous sont pas, autant que d'autres, étrangères. Elles se sont transmises jusqu'à nous sans solution de continuité. »¹⁰²⁸

Pour bien comprendre ce qu'entend Vernant par la transmission des œuvres depuis les Grecs jusqu'à nous « sans solution de continuité », nous faisons l'hypothèse que le lien entre passé Grec et présent est du même ordre que le lien entre passé et présent tel qu'il est empiriquement étudié en Grèce même – plus généralement entre deux phénomènes successifs dans le fil de l'histoire. C'est parce qu'il y a du grec en nous qu'il est possible, voire ici nécessaire, de tirer du passé un devoir-être. Ce passé est disponible d'abord par sa présence en nous, qui est un fait et non une revendication performative et ensuite par la déconstruction des usages anciens de ce passé, rendus obsolètes. Il est donc possible de bricoler à partir de ce passé en nous, d'en faire un module vital nouveau : il est là, et il est disponible à condition de déconstruire les usages restrictifs qu'on en faisait. La solution de Vernant – notamment celle du lien entre raison et démocratie – n'est pas reconduction d'une ancienne solution, comme le ferait la tradition classique teintée de nostalgie. Elle est l'invention d'une solution nouvelle à partir d'un ensemble de faits et d'instrument disponibles qui déterminent un champ de possibilités relativement ouvert. La solution est de bricoler ce qu'il y a de grec en nous pour alimenter une vie vivable et une garantie des démocraties modernes occidentales contre les dégradations politiques possibles, notamment contre le totalitarisme.

Rappelons par exemple le double geste de déconstruction/reconstruction de la pensée rationnelle que nous avons étudié dans le chapitre précédent. Il s'agit d'abord de déconstruire une conception idéaliste de la Raison, en en faisant l'histoire, pour produire une typologie des formes de rationalités, conçues comme autant d'options possibles

¹⁰²⁸ Jean-Pierre Vernant, « Introduction », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., p. 10.

inventées par les hommes pour rendre leur monde habitable. Il s'agit ensuite de proposer justement ces options dans ce qu'elles ont d'effectivité possible pour les problèmes qui occupent politiquement le savant : la comparaison est faite entre pensée religieuse et dogmatisme contemporain. C'est justement par le vocabulaire de la religion comme imposition de l'Un¹⁰²⁹ que Vernant élabore sa critique :

*« On constate en effet dans les temps modernes que, chaque fois qu'un domaine de la recherche scientifique ou même qu'un secteur de la vie sociale a été soustrait au débat public et contradictoire, à la lutte d'arguments, les groupes sociaux qui se sont engagés dans cette voie ont en quelque sorte par tous leurs pores sécrété la pensée religieuse. Même lorsqu'ils ont cru avoir exorcisé la religion en décrétant officiellement l'athéisme de l'Etat, c'est cet Etat qui a pris la forme de l'aliénation religieuse. »*¹⁰³⁰

Aussi, la typologie que nous avons dressée dans notre chapitre précédent peut être envisagée sous un angle axiologique : les formes de rationalité critiques valent mieux que les formes de rationalité dogmatiques. Rien ne dit, pour autant que les premières aient débouté les secondes, historiquement. Contrairement à l'optimisme progressiste du XIX^e siècle, la position est ici uniquement performative et militante : il n'y a pas une Raison dans l'histoire, qui, de façon ascendante, s'incarnerait progressivement. Il y a des options humaines possibles, qui ont un temps été envisagées. Certaines ont été retenues par la tradition, d'autres ont été occultées. Au lendemain de la guerre, l'urgence est de redonner à ces options une plus grande disponibilité. Faire exister la rationalité politique – dans sa forme minimale d'argumentation critique – comme faire exister l'intelligence conjecturale portant sur le devenir sont des gestes militants qui ne sont possibles que dans la mesure où l'histoire n'est plus continuité, mais champ des possibles. Et du même coup, l'action humaine dans le présent retrouve son sens : agir politiquement, c'est choisir, parmi la totalité des options humaines disponibles, celle qui préserve au mieux les conditions de vie les meilleures ; en même temps que celle qui garantit l'ouverture du présent et de l'avenir sur le changement, donc, la critique.

Il y a là la transposition sur le plan éthique et politique des usages épistémologiques du concept de bricolage. Les sédimentations historiques constituent un

¹⁰²⁹ Qui en ce sens précis englobe aussi la métaphysique de Platon et d'Aristote, et donc l'ensemble de la tradition classique qui a actualisé cette métaphysique, et qui a traversé toute l'histoire de l'Occident.

¹⁰³⁰ Jean-Pierre Vernant, « Raison d'hier et d'aujourd'hui », *art. cit.*, pp. 233-234.

donné qui, dans le présent, peut prendre différentes formes : il peut être structurant, mais peut aussi être disponible au bricolage, c'est-à-dire qu'à condition de déconstruire ses anciennes articulations, les anciennes machines mentales dans lesquelles ce donné était imbriqué, il peut être rendu disponible, métastable, pour acquérir de nouveaux usages, pour nourrir des solutions à de nouveaux problèmes. La sortie de la tradition – cet usage restrictif du passé comme autorité qui contraint, qui oblige et auquel on doit obéissance –, contemporaine d'un retour massif de la pensée religieuse sous la forme du totalitarisme et du dogmatisme, aboutit donc, pour Vernant, à la nécessité de réaffirmer la critique, la pensée rationnelle, comme instrument politique de premier plan¹⁰³¹. On comprend en même temps que l'activité savante, à condition qu'elle porte la critique sur ses conditions épistémologiques tout autant que sur les acquis antérieurs, soit, pour Vernant, directement conçue au même titre qu'une activité politique.

*« Cette exigence de pensée critique, cette confiance accordée à la démarche de l'intelligence rationnelle dès lors qu'on s'efforce, avant de juger, de comprendre ; ce qui suppose aussi le rejet radical de comportements fondés sur le refus des autres, les engagements passionnels, le fanatisme, l'intolérance. Comprendre, ça veut dire que, en essayant de comprendre, vous sortez du cadre dans lequel vous êtes habitué à penser, vous vous situez ailleurs, pour essayer de vous voir vous-mêmes avec l'œil d'autrui. C'est une opération, évidemment, qui n'est pas très facile à réussir, mais à laquelle je crois sur tous les plans, sur le plan scientifique, comme sur le plan politique. »*¹⁰³²

L'affirmation de la nécessité de la pensée critique, et plus encore du lien de solidarité entre rationalité critique et démocratique, n'est pas seulement un geste militant, une affirmation uniquement fondée sur la nécessité du moment. C'est une assertion qui se fonde sur une conception nouvelle de l'action dans l'histoire comme bricolage, et du passé comme ensemble de sédimentations métastables susceptibles d'être réinvesties de nouvelles fonctions, et nouvelles finalités, à condition de concevoir ces sédimentations non plus comme autorités, mais comme possibilités. D'un point de vue ontologique, le passé existe en nous sous la forme de couches sédimentaires constituant un stock de solutions anciennes transformées en habitudes. Ce stock n'est pas infini, et en fonction de

¹⁰³¹ Cette thèse de Vernant, que nous tentons de reconstituer, fait directement écho aux solutions philosophiques proposées par Hannah Arendt au problème du totalitarisme. Un des éléments de ce problème est la banalité du mal, thèse qu'elle propose dans *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* [1963], Paris, Gallimard, 1991.

¹⁰³² Jean-Pierre Vernant, « A l'heure actuelle », *art. cit.*, p. 615.

sa plus ou moins grande structuration, il est, ou non, réformable, c'est-à-dire qu'il est métastable. Déconstruire une structuration particulière de ces couches sédimentaires, dans un contexte donné, permet de rouvrir le champ, de rendre ses éléments à nouveau disponibles pour inventer. C'est ce que Vernant fait avec la Grèce, donc avec ce qu'il y a de Grec en nous et qui était jusque là monopolisé par la tradition classique.

Jusqu'au XIXe, la tradition agit sur le mode de l'autorité¹⁰³³. Avec Vernant – et d'autres – le passé grec perd donc son statut d'autorité. Mais il ne devient pas pour autant une étrangeté totale, une altérité que l'on ne peut que tenter de traduire, il ne devient pas tout à fait une civilisation des anthropologues, qui est Autre par définition. Il ne devient pas non plus un trait sédimenté obsolète car trop lointain, conservé par les aléas contingents de l'histoire. Dégagé de sa fonction d'autorité, il est rendu disponible à de nouvelles interprétations. Il perd son caractère hypertélique et acquiert potentiellement une fonction nouvelle. Il est activement réinvesti du point de vue des solutions qu'il permet de bricoler. La thèse de la solidarité entre raison politique et démocratie est une de ces solutions, qui trouve sa signification à la fois comme possibilité historique réalisée dans la Grèce ancienne, et à la fois dans sa capacité à résoudre les problèmes soulevés par le totalitarisme.

Aussi bien, un tel geste présuppose une forme de continuité entre les Grecs et nous. Cette continuité n'est cependant plus celle, unilatérale, de l'autorité. Elle est celle de la sédimentation historique. Il y a du Grec en nous, au même titre qu'il y a du passé génétique en chaque individu. Le rapport n'est donc pas ici non plus de détermination, mais de condition de possibilité. La civilisation moderne est hissée sur un complexe de sédimentations, empilées, métissées, diverses et contradictoires. Ces sédimentations jouent un rôle analogue au milieu géographique dans la théorie du possibilisme de Febvre. Le rôle de l'historien est de reconnaître, dans l'interrogation orientée du passé par le présent, l'impact de ce passé sédimenté, à travers le jeu subtil et changeant des continuités et des discontinuités. C'est précisément ce que tente de faire Vernant. Pour construire une philosophie politique, voire une anthropologie philosophique, le choix des références est

¹⁰³³ La tradition est l'autorité du passé sur le présent, inventée par les Romains, reconduite par le Romantisme. Au XIXe, on pallie « la perte de l'autorité authentique par une fausse glorification de la culture. Pour la plupart de nos contemporains, cette culture ressemble à un champ de ruines qui loin d'être en mesure de prétendre à la moindre autorité, peut à peine susciter leur intérêt. Cet état de choses peut être déplorable, mais il y a en lui, implicitement, la grande chance de pouvoir regarder le passé avec des yeux que ne distrait aucune tradition, avec une immédiateté qui a disparu de la lecture et de l'écoute occidentale depuis que la civilisation romaine se soumit à l'autorité de la pensée grecque », Hannah Arendt, *La Crise de la Culture*, op. cit., p. 42.

ouvert. Simplement, il en est qui sont plus adéquates que d'autres en vertu des sédimentations qui nous constituent. Le cas de la philosophie politique, plus précisément d'une philosophie de la démocratie articulée à un rationalisme politique et scientifique, est l'archétype. En l'occurrence, cela revient à repenser la démocratie contemporaine à l'aune de ce sur quoi elle s'est historiquement construite, non pour en chercher l'origine pure et parfaite, ni pour en corriger les méfaits en vertu d'un bon fonctionnement originel, mais pour en interroger certaines articulations sédimentées. En d'autres termes, c'est parce qu'il y a du grec en nous, et de la démocratie grecque dans notre démocratie, de façon lointaine et problématique, qu'il est possible de construire une théorie politique à partir d'une analyse empirique de la *polis* grecque. Il est plus intéressant de bricoler avec ce qui est sédimenté en nous que d'inventer à partir de rien.

Il ne faut donc pas s'y tromper : du point de vue de la tradition, le détour par la Grèce est un retour à une origine pure et parfaite ; du point de vue de l'anthropologie historique, le détour par la Grèce est la saisie de ce qu'il y a de Grec en nous, comprenant toujours aussi ce qu'il y a de distinct. Vernant en tire une théorie politique qui, parce qu'elle s'appuie sur les sédimentations historiques qui nous constituent, est potentiellement plus efficace d'un point de vue pragmatique, que ne le serait une théorie politique inspirée de la Chine antique. Moses I. Finley formule une thèse analogue :

*« Le continent classique n'est plus, pourtant le monde classique est indiscutablement dans une position différente de celle du monde chinois : il est plus proche. Existe avec le public une base immédiate de communication. [...] Même si cette base est en réalité peu solide, fausse, voire illusoire, elle fournit un point de départ, qu'il s'agisse du miracle grec ou de la démocratie athénienne. A partir de là il est possible de parler de la Démocratie antique et de la Démocratie moderne, en les appréhendant l'une par rapport à l'autre : l'une questionnant l'autre et réciproquement. »*¹⁰³⁴

On remarque aussi par la même occasion que la normativité épistémologique de Vernant rend cela possible. C'est par-delà les oppositions continuité/discontinuité, et liberté/déterminisme, que Vernant tente de penser à partir des Grecs. Concernant le premier couple, Vernant affirme que la tradition classique n'a pas le monopole des continuités, et qu'il est possible d'envisager des continuités historiques sur le mode de la

¹⁰³⁴ Moses I. Finley, « Entretiens » avec François Hartog, in *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*, Paris, Flammarion, 1981, p. 255.

sédimentation, et non sur le mode de l'autorité. Concernant le second couple, Vernant tente de montrer que le fait d'inventer un monde nouveau ne relève pas d'une pure et abstraite liberté énonçant que tout est possible, mais qu'une telle entreprise gagne à comprendre les sédimentations historiques qui délimitent le champ des possibles. En ce sens, il y a bien une transposition de la normativité épistémologique que Vernant construit et applique dans ses enquêtes, à une théorie de l'histoire qu'il tente d'élaborer de façon plus discrète, et qui articule l'action politique par-delà l'opposition entre liberté et déterminisme. Toute action politique présente gagne à être pensée en fonction d'un champ de possibles, en fonction de cadres de l'expérience, constitué par l'ensemble des sédimentations historiques. C'est l'épaisseur du temps transformée en liberté sous contrainte.

Nous voudrions faire le parallèle entre la pensée de Vernant et la philosophie pragmatiste de John Dewey. Dans *Reconstruction en philosophie*¹⁰³⁵, John Dewey propose lui aussi, à sa manière, une sortie de la tradition qui redonne à la connaissance et à l'action une nouvelle disponibilité. Dans le quatrième chapitre du livre, Dewey propose une dissertation historique sur le couple conceptuel *expérience* et *raison*. Son propos consiste à montrer que la nouvelle signification du concept d'expérience – tiré de la science expérimentale – alimente une reconstruction possible dans la philosophie du point de vue de la mobilisation des expériences passées par l'intelligence, en vue de construire un avenir meilleur.

« Pour Platon, l'expérience signifiait être esclave du passé et de la coutume. Expérience était presque synonyme de coutume établie, fournie non pas par la raison ou sous le contrôle de l'intellect, mais par la répétition et l'habitude aveugle. Seule la raison peut nous élever au-dessus de la sujétion à des accidents du passé. Quand nous en arrivons à Bacon et à ses successeurs, nous assistons à un renversement singulier. Dorénavant, c'est la raison et sa cohorte de notions générales qui constituent le facteur conservateur qui tient l'esprit sous sa coupe et c'est l'expérience qui devient le facteur libérateur. Expérience signifie nouveauté [...]. Croire en l'expérience n'engendre pas la dévotion à des coutumes, mais la recherche

¹⁰³⁵ John Dewey, *Reconstruction en philosophie* [1920], Paris, Gallimard, 2014. Voir surtout le chapitre IV, « Expérience et raison : nouvelle approche », pp. 134-159.

du progrès. »¹⁰³⁶

Un pas de plus est effectué dans l'histoire de l'expérience et de la raison, avec l'avènement de la science expérimentale :

*« [...] lorsque l'expérience a cessé d'être empirique pour devenir expérimentale, quelque chose d'une importance radicale est intervenu. Avant, l'homme n'utilisait les résultats de l'expérience passée que pour constituer des coutumes qu'il s'agirait ensuite de suivre – ou d'enfreindre – aveuglément. Après, l'expérience ancienne est utilisée pour suggérer des buts et des méthodes visant à développer une expérience nouvelle et améliorée : l'expérience devient ainsi sa propre source constructive de régulation. »*¹⁰³⁷

Ainsi, du fonctionnement expérimental de la science, qui fonctionne par hypothèses puis protocole de validation ou d'invalidation des hypothèses, par succès ou erreur, on passe à la conception expérimentale de la vie humaine pour laquelle les inventions passées sont jaugées du point de vue de leur capacité ou incapacité à améliorer la vie :

*« Nous n'avons pas simplement à répéter le passé, ou à attendre que des accidents nous imposent un changement. Nous utilisons nos expériences passées pour en construire de nouvelles et de meilleures à l'avenir. Par expérience, on entend aussi le processus par lequel elle chemine vers son propre perfectionnement. La science, la raison ne sauraient dès lors se superposer à l'expérience. Elles découlent de l'expérience qui, en retour, les met à l'épreuve. Elles sont également mises à profit, de mille façons, dans des inventions pour étendre et enrichir l'expérience. »*¹⁰³⁸

Nous voyons que par des cheminements différents, la pensée de Dewey aboutit à une conception de l'histoire et de la mobilisation du savoir historique qui est très proche de celle de Vernant. Nous retrouvons notamment une conception analogue de la raison comme rationalité critique portant sur les contenus traditionnels et sur les règles d'élaboration de ces contenus.

« Car la raison est une intelligence expérimentale conçue selon un modèle scientifique et elle est utilisée dans la création des arts sociaux : elle a une tâche à

¹⁰³⁶ John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit., p. 149-150.

¹⁰³⁷ *Ibid.*, pp. 151-152.

¹⁰³⁸ *Ibid.*, p. 151.

accomplir. Elle libère l'homme des liens du passé tissés à force d'ignorance de hasards érigés en coutume. Elle propose la vision d'un avenir meilleur et aide l'homme à le construire. Son produit est toujours soumis à l'épreuve de l'expérience. Les projets qui prennent forme, les principes que l'homme esquisse pour guider son action de reconstruction ne sont pas des dogmes. Il ne s'agit que d'hypothèses à mettre en pratique, qu'il conviendra de rejeter, de corriger ou de généraliser selon qu'elles fonctionnent ou ne fonctionnent pas comme schéma directeur dont notre expérience du présent a besoin. »¹⁰³⁹

Nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises le pragmatisme épistémologique qui caractérise la pensée historique de Vernant. Nous voyons maintenant qu'il est aussi possible de qualifier de pragmatisme philosophique le rapport que les enquêtes de Vernant instaurent entre passé et présent, entre connaissance historique et action politique. Le passé grec, notamment ce lien de solidarité entre raison et démocratie, n'est pas une coutume à laquelle nous devons nous soumettre. Au contraire, elle est une hypothèse expérimentale qui, si elle fonctionne – et le fait qu'elle ait fonctionné contre la pensée religieuse ancienne est un indice de son efficacité possible – permet d'envisager de façon renouvelée le présent et l'avenir. Cette expérience grecque, non plus tradition mais expérimentation, est réinvestie du fait de sa sédimentation en nous et du fait de l'analogie des problèmes auxquels elle répond par rapport aux problèmes contemporains.

C'est bien comme « reconstruction en philosophie » que l'anthropologie historique est bonne à penser. Elle consacre, après la sortie de la tradition classique, de la conception coutumière et autoritaire du passé, une réconciliation possible entre le passé, le présent et l'avenir, en ce sens qu'elle rend disponible le passé grec, ce qu'il y a de grec en nous, comme un répertoire d'expériences qui accroît la capacité de résolution des problèmes contemporains et la capacité de l'intelligence à s'adapter au monde actuel en devenir. La connaissance historique s'ouvre ainsi sur l'avenir par élargissement de potentialités d'action.

« [Une reconstruction philosophique] permettrait la coopération de ceux qui respectent le passé et ce que les institutions garantissent, avec ceux qui souhaitent travailler à l'avènement d'un avenir meilleur, plus libre. Cette reconstruction déterminerait les conditions nécessaires à une interaction efficace des expériences du passé sur lesquelles on peut s'appuyer et des ressources d'une intelligence tournée

¹⁰³⁹ John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit., pp. 153-154.

*vers l'avenir. Elle permettrait aux hommes de faire droit à la raison sans pour autant s'abandonner au culte stérile d'une autorité méta-empirique ou à une indéfendable « rationalisation » des choses telles qu'elles sont. »*¹⁰⁴⁰

c. Refonder l'humanisme : le *cri philosophique* de Louis Gernet

Le parallèle que nous faisons avec la pensée pragmatiste de Dewey nous permet en outre d'envisager l'anthropologie historique sous l'angle de ses finalités. La transposition entre normativité épistémologique et théorie de l'histoire représente la jonction, dans la pensée et dans la trajectoire de Vernant, entre théorie et pratique, entre enquête scientifique et action politique. Aussi bien, il répond à une interrogation centrale : en tant que philosophe de formation, pourquoi faire de l'histoire ? Parce que l'action politique nécessite, pour gagner en force et en pertinence, une connaissance précise de ce qu'induit le passé en nous, de ce qu'il ménage comme espace des possibles, et de ce qu'il rend plus difficile. Telles sont les conditions épistémologiques et philosophiques qui permettent à Vernant de donner corps au *cri philosophique*¹⁰⁴¹ de Louis Gernet pour la fondation d'un nouvel humanisme¹⁰⁴².

*« Dans ce qui est transmis, il y a quelque chose qui nous paraît encore fondamental ; quelque chose qu'il est bien banal de rappeler, mais qu'il n'est pas inopportun d'analyser : c'est ce qu'on exprime, ou plutôt ce qu'on résume, par le mot humanisme. »*¹⁰⁴³

Si, en 1939, pour Gernet il s'agissait bien d'un cri d'alarme, face à la montée de l'obscurantisme nouveau, il s'agit pour Vernant, de transformer ce cri en philosophie, en discours, en théorie. Il s'agit d'inventer les conditions d'un antifascisme durable qui doit aussi se muer en anti-dogmatisme sévère. Par la suite même, cette philosophie porte son regard critique sur un autre danger pour la démocratie et la raison critique, nous sommes en 1992 :

¹⁰⁴⁰ John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit., p. 159.

¹⁰⁴¹ Le concept de *cri philosophique* est inventé par Gilles Deleuze pour désigner comme un cri d'alarme, prenant sa source en deçà du discours, mais pouvant être traduit en discours. Gilles Deleuze, « Cinéma et pensée », art. cit.

¹⁰⁴² Louis Gernet, « De la modernité des Anciens », art. cit.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 7.

« Aujourd'hui, dans nos démocraties dites libérales, il se produit un phénomène du même type : les gens ont le sentiment que la politique est une affaire de professionnels plus ou moins capables, plus ou moins honnêtes, et qu'eux-mêmes n'en sont pas partie prenante. Le désengagement politique est un aspect de ce phénomène beaucoup plus général qui est le retour en masse de l'irrationnel, ce qu'on appelle le retour du religieux sous ses diverses formes. »¹⁰⁴⁴

Revenons un temps sur Louis Gernet pour comprendre en détail son cri philosophique. En comparant son contenu avec la philosophie de l'histoire de Vernant, nous allons pouvoir dégager deux choses. Tout d'abord, nous allons circonscrire le contenu d'un nouvel humanisme, dont nous avons vu déjà la justification théorique et l'assise historique. Nous prendrons ensuite un temps pour isoler l'assise philosophique, en termes de philosophie de la vie, qui induit une sélection dans la connaissance historique, vers ce qui mérite d'être dit.

Nous avons déjà mentionné la raison pour laquelle Vernant reprend le terme d'humanisme à Louis Gernet. Il s'en est expliqué dans la préface qu'il a donnée à *l'Anthropologie de la Grèce antique* paru en 1968¹⁰⁴⁵, notamment pour opposer cette démarche à l'antihumanisme de Michel Foucault. Nous voudrions approfondir quelque peu ce que recouvre ce terme d'humanisme chez Gernet, donc chez Vernant. En termes de contenu, l'humanisme de Louis Gernet articule trois aspects : la référence à la Grèce, la centralité d'un concept d'homme revu par les sciences humaines et la défense d'un intellectualisme critique comme garde-fou contre l'irrationnel.

Au cœur de la démarche de Gernet, que Vernant reprend à son compte, il y a bien un concept d'humanisme conçu d'abord comme référence à la Grèce ancienne :

« A travers l'analyse, précise et fine, des institutions, des œuvres écrites, des documents, la question que Louis Gernet ne cessa de poser au monde ancien nous concerne de façon directe ; elle nous met nous-mêmes en cause : pourquoi et comment se sont constitués ces formes de vie sociale, ces modes de pensée où l'Occident situe son origine, où il croit pouvoir se reconnaître et qui servent aujourd'hui encore à la culture européenne de référence et de justification ? Envisagé de ce point de vue, ce qu'on appelle traditionnellement « humanisme » se

¹⁰⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, « A l'heure actuelle », *art. cit.*, p. 614.

¹⁰⁴⁵ Jean-Pierre Vernant, « Préface » in Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, *op. cit.*, pp. 8-10.

*trouve remis à sa place, situé historiquement, relativisé. Mais dépouillée de sa prétention à incarner l'Esprit absolu, la Raison éternelle, l'expérience grecque retrouve couleur et relief. »*¹⁰⁴⁶

Simplement remis à sa place et historicisé, relativisé, cet humanisme n'est donc pas radicalement critiqué. La Grèce continue à être une référence pour nous, mais de façon nouvelle, comme rafraîchie par un regard savant dépouillé de la nostalgie d'une quête des origines. Peut-être avons-nous là un relatif infléchissement par Vernant de la pensée de Gernet. Car ce dernier se contente du concept de continuité pour justifier la référence à la Grèce, sans développer plus avant les implications de ce concept :

*« Deux millénaires et demi nous séparent de l'hellénisme : à l'échelle de l'"histoire", c'est beaucoup ; à l'échelle du passé humain, c'est peu. Or la continuité est telle, la tradition si avérée, qu'on peut dire d'avance, et sans formuler de jugement de valeur, que notre civilisation à nous procède pour une part de la civilisation antique. »*¹⁰⁴⁷

Une remarque s'impose. Bien que le terme de continuité soit utilisé par Gernet, il est déjà implicitement infléchi. La suspension proposée du jugement de valeur quant au constat d'une continuité témoigne déjà d'une sortie de la tradition classique, pour qui le rapport au passé Grec est justement de l'ordre du jugement. Ici, il s'agit de faire un constat neutre qui pointe, comme Vernant le fait plus tard, une continuité sous forme de sédimentation historique. La Grèce ancienne n'est donc certes pas une *origine*, mais elle est bien là, en nous, quelque part, dans l'évidence même de notre rapport au monde. A cet égard, Vernant a plutôt approfondi la conception humaniste de Gernet plus qu'il ne l'a infléchie.

Ensuite, comme nous l'avons dit plus haut, le concept d'homme est central. Mais il ne s'agit plus du concept d'Homme relevant d'une conception substantialiste. Il s'agit du concept d'hommes historicisé. C'est le concept d'homme total, repris à Mauss, qui fournit explicitement une définition :

« Gernet pouvait chaque fois envisager l'homme grec total, tout en respectant la spécificité des divers domaines de l'expérience humaine, leur langue et leur logique

¹⁰⁴⁶ Jean-Pierre Vernant, « Préface » in Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, op. cit., p. 7.

¹⁰⁴⁷ Louis Gernet, « De la modernité des Anciens », art. cit., p. 7.

propres. »¹⁰⁴⁸

Vernant, quant à lui, reprend plus volontiers le concept d'homme à Meyerson, lui-même faisant explicitement référence à Mauss¹⁰⁴⁹ :

*« Le comportement réel de l'homme, les grandes classes de son activité, ses œuvres essentielles, nous savons comment cela s'appelle : la civilisation, les civilisations, les faits de civilisation. Ce ne sont pas des réalités extérieures à l'homme, qu'on pourrait isoler de lui. L'homme est là ou nulle part. »*¹⁰⁵⁰

Ces deux premiers éléments – référence à la Grèce et centralité du concept d'homme – perdurent bien dans la pensée de Vernant. Et c'est comme contenu de ce nouvel humanisme que Vernant propose son anthropologie historique¹⁰⁵¹ en référence à Gernet :

*« Pour ne parler que de Gernet, à travers lui, sans que ses contemporains hellénistes en aient eu conscience, le passage s'est opéré, avec toutes ses implications et ses conséquences, de l'humanisme traditionnel – celui du miracle grec – à une anthropologie historique. »*¹⁰⁵²

Dans son article de 1939, c'est sur un troisième point qu'insiste Louis Gernet : l'attitude intellectuelle critique qui s'élabore en Grèce et qui constitue le troisième élément de son nouvel humanisme.

Parmi les traits qui constituent à la fois l'hellénisme ancien et l'humanisme, qui en a fait l'interprétation à la Renaissance, c'est l'intellectualisme critique, la pensée libérée sur quoi Gernet insiste avec force :

« Nulle part, à date aussi ancienne, la pensée humaine n'a été aussi libérée. Dans l'ordre pratique, la grande originalité de l'hellénisme, c'est cette faculté autonome de réflexion qui s'est portée de très bonne heure sur les institutions elles-mêmes. Ce que

¹⁰⁴⁸ Jean-Pierre Vernant, « Préface » in Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, op. cit., p. 9.

¹⁰⁴⁹ Voir supra, chapitre 2.

¹⁰⁵⁰ Jean-Pierre Vernant, « Psychologie historique et expérience sociale » [inédit 1950], in *Entre Mythe et politique*, op. cit., pp. 163-164.

¹⁰⁵¹ Vernant s'est justifié de l'usage du terme anthropologie par la référence à Marcel Mauss, fournissant ainsi une définition large d'enquête sur l'homme, par distinction avec la discipline anthropologique. Dans le texte de 1950, paru seulement dans *Entre Mythe et politique*, Vernant attribue la même centralité du concept d'homme historique à la psychologie historique de Meyerson. Jean-Pierre Vernant, « Psychologie historique et expérience sociale », art. cit., pp. 163-182.

¹⁰⁵² Jean-Pierre Vernant, « *Les Grecs sans miracle* de Louis Gernet », préface à Louis Gernet, *Les Grecs sans miracle*, Paris, La Découverte, 1983, p. 13. Repris dans *Entre Mythe et politique*, op. cit., p. 195.

*nous constatons ici, dans l'observation historique, c'est l'activité d'une pensée qui n'est pas commandée et limitée par les données immédiates du social, qui dépasse la réalité apparente de la société telle qu'elle se propose aux esprits sous la forme du groupe étroit avec toutes ses contraintes et ses rigueurs. »*¹⁰⁵³

Nous retrouvons bien, dans le *cri philosophique* de Gernet, dans son appel à retrouver les anciens Grecs et leurs inventions, ce à quoi Vernant a donné un contenu précis : cette forme de rationalité minimale qui définit à la fois la pensée critique, et la politique sous sa forme démocratique :

*« Nous dirons que c'est par la même attitude mentale, par le même parti pris en quelque sorte, que se caractérise la "politique" des Grecs – analyse et critique tout ensemble de la donnée sociale – et la science à laquelle ils ont assigné ses fins et déjà ses voies. »*¹⁰⁵⁴

On comprend alors que la jonction entre esprit critique et démocratie, évoquée ici par Gernet, soit devenue un terrain d'analyse à la fois du point de vue savant et du point de vue politique pour Vernant. C'est bien en continuateur de Gernet, pour donner corps à ce cri, qu'il invente la thèse d'une solidarité entre raison et démocratie. La dimension de garde-fou d'une telle thèse est déjà présente chez Gernet dans le diagnostic qu'il fait de son propre présent d'avant-guerre :

*« L'humanité qui a cru trouver son salut dans un principe diamétralement contraire à celui de notre tradition intellectuelle : la religion du groupe ; avec cette conséquence obligatoire et proclamée : la servitude de l'intelligence. [...] La meilleure manière de prendre conscience de nous-mêmes par opposition à cette forme de pensée – par opposition aussi à certaines tendances générales qui l'ont rendue possible – c'est de considérer plusieurs des acquisitions que l'hellénisme nous a transmises et sur lesquelles jusqu'aujourd'hui, nous avons cru vivre. »*¹⁰⁵⁵

L'anthropologie historique se présente bien, d'un point de vue philosophique, politique et éthique, comme nouvel humanisme en articulant trois éléments : la référence à la Grèce comme passé fortement sédimenté en nous ; la centralité épistémologique du concept d'homme historique ; la défense de l'intellectualisme critique comme activité politique. L'humanisme ainsi repensé, fondé sur ce qu'il y a de Grec en nous et non pas

¹⁰⁵³ Louis Gernet, « De la modernité des Anciens », *art. cit.*, p. 9.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 11. Voir supra, chapitre 6.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 12.

sur l'autorité des Grecs pour nous, se présente bien comme solution au double problème d'une crise de la raison, sous la forme notamment d'une « servitude de l'intelligence », et d'une crise du politique qui se traduit par la « religion du groupe ».

Un nouvel humanisme, donc, qui est pensé du point de vue de la présence, disponible en nous, des solutions possibles à la crise de la raison et à la crise du politique. C'est un humanisme « sans solution de continuité », c'est-à-dire sans autorité du passé. C'est un humanisme de l'option possible, parmi d'autres ; mais d'une option qui est plus valable que d'autres par la proximité, le voisinage, la parenté historique qui nous lie à l'hellénisme ancien.

d. Du matérialisme vitaliste à Marx

Il y a, en-deçà du contenu et du geste même de fondation de ce nouvel humanisme, une philosophie de la vie qui pose le problème du savoir historique du point de vue de son usage possible pour la vie, ici plus précisément pour le présent. La question qui suscite, chez Gernet, le *cri philosophique* est significative :

*« En quel sens, pour les grandes personnes elles-mêmes, une certaine pratique des anciens reste-t-elle une chose actuelle et vivante ? »*¹⁰⁵⁶

Derrière cette question, il faut lire une série de problématiques qui ont travaillé l'ensemble de notre enquête. Ces questions, que nous posons à la pensée de Vernant, relèvent d'une forme d'urgence : il s'agit de questionner les finalités actuelles possibles de la connaissance historique, dès lors que celle-ci quitte le domaine de l'érudition pour se constituer en apports théoriques pour penser le présent. Il s'agit de comprendre en quoi la connaissance historique, ici celle plus particulièrement des Grecs anciens, est susceptible de transformer nos rapports au monde. Nous n'allons pas analyser les soubassements vitalistes de la pensée de Gernet. Mais certains éléments nous portent à croire que l'anthropologie historique de Vernant participe aussi d'une telle philosophie de la vie, qui a l'intérêt, pour lui, de susciter un espace d'action entre sédimentation historique et

¹⁰⁵⁶ Louis Gernet, « De la modernité des Anciens », *art. cit.*, p. 6. La mention des « grandes personnes » dans cette citation répond à l'argument qui précède dans lequel Gernet mentionne les écoliers qui, par leurs études, nourrissent potentiellement une plus grande familiarité que les « grandes personnes » à l'égard de l'hellénisme.

invention de l'avenir. Interrogé par José Otavio Guimarães au sujet de son mémoire de Licence sur Diderot, composé au milieu des années 30, Vernant répond :

« Je lis Diderot avec ravissement. Non seulement sa prose, qui était magnifique, mais la correspondance et les petits écrits. J'ai envie donc de faire quelque chose là-dessus. La notion de vie parce qu'il est matérialiste. C'est un matérialiste mais pas un mécaniste comme Descartes. Les choses ont changé depuis l'époque cartésienne, où c'est l'espace et le mouvement qui expliquent tout. Chez Diderot c'est la vie, c'est les cellules, c'est la biologie qui est bien, en même temps la notion de vie en art, en politique. C'est son matérialisme vitaliste et c'est aussi la notion de vie en morale, en esthétique et tout ça. »¹⁰⁵⁷

Que vient faire cette notion de vie, que Vernant interprète chez Diderot sous l'angle d'un matérialisme vitaliste ? Ou plutôt quel est le rôle de cette notion, que Vernant mentionne encore en 2000, alors qu'il n'a jamais, ou si peu, reparlé de ce mémoire de Licence avant cela ? Elle exprime elle aussi une forme de cri philosophique, qui en fait un garde-fou contre une forme de mécanisme. Dans « Aspects du vitalisme »¹⁰⁵⁸, Georges Canguilhem propose une analyse historique des conceptions vitalistes, et de leur rôle dans l'histoire de la biologie. Certains points de son analyse peuvent nous être utiles. Cette généalogie met dos à dos le vitalisme et le mécanisme en biologie. La thèse défendue par Canguilhem est celle d'une philosophie de la vie, dénuée toutefois de l'essentialisme dont le vitalisme était teinté jusqu'au XIXe siècle.

« Le vitalisme contaminé d'animisme tombe donc sous les mêmes critiques, à la fois philosophiques et politiques, que le spiritualisme dualiste. Les mêmes raisons qui font voir dans le spiritualisme une philosophie réactionnaire font tenir la biologie vitaliste pour une biologie réactionnaire. »¹⁰⁵⁹

Cependant, bien que la biologie vitaliste ait été récupérée par l'idéologie nazie, cela ne l'invalide pas totalement. La position de Canguilhem à cet égard est de défendre une philosophie de la vie contre le réductionnisme de la pensée mécaniste en même temps que contre un essentialisme qui postule l'existence d'un élan vital, d'un souffle, donc d'un

¹⁰⁵⁷ Jean-Pierre Vernant, « Entretien inédit (II) : « Ce que je pensais, ce que je faisais » », in *Anabases*, Toulouse, n° 8, 2008, p. 21. Entretien réalisé avec José Otavio Nogueira Guimarães, Sèvres, octobre 2000. Publié dans José Otavio Nogueira Guimarães, *Jean-Pierre Vernant Polumêtis. Essais historiographiques sur une anthropologie historique de la Grèce antique*, op. cit., p. 385.

¹⁰⁵⁸ Georges Canguilhem, « Aspects du vitalisme », in *La Connaissance de la vie* [1965], op. cit., pp. 105-127.

¹⁰⁵⁹ Georges Canguilhem, « Aspects du vitalisme », art. cit., p. 124.

absolu irréductible. Et c'est précisément chez certains philosophes du XVIII^e siècle que Canguilhem trouve des éléments de solution :

« En revanche, M. Jean Wahl, dans son Tableau de la Philosophie française, a très heureusement mis en lumière la part considérable de vitalisme qui subsiste dans l'œuvre de tels philosophes du XVIII^e siècle, ordinairement tenus pour matérialistes. Diderot nous y est présenté comme un philosophe ayant le sens de l'unité de la vie, se situant « sur le chemin qui va de Leibniz à Bergson ; sa doctrine est caractérisée comme un « matérialisme vitaliste », comme un « retour à la Renaissance ». Rendre justice au vitalisme ce n'est finalement que lui rendre la vie. »¹⁰⁶⁰

Que signifie une philosophie qualifiée de « matérialisme vitaliste », que Vernant reprend à son compte chez Diderot ? Cela signifie d'abord une critique du mécanisme. A cet égard, en histoire comme en biologie, il s'agit de concevoir l'activité vivante – donc ici humaine – sous l'angle de l'action créatrice.

« Finalement, l'interprétation dialectique des phénomènes biologiques que défendent les philosophes marxistes est justifiée, mais elle est justifiée par ce qu'il y a dans la vie de rebelle à sa mécanisation. Si la dialectique en biologie est justifiable c'est parce qu'il y a dans la vie ce qui a suscité le vitalisme, sous forme d'exigence plus que de doctrine, et qui en explique la vitalité, à savoir sa spontanéité propre, ce que Claude Bernard exprimait en disant : la vie c'est la création. »¹⁰⁶¹

Une fois que nous avons dit cela, il reste à comprendre le rôle de ce soubassement vitaliste dans la pensée de Vernant. Gernet nous met sur la voie en posant le problème de l'utilité de l'hellénisme pour le présent, de la « modernité des Anciens ». Car, nous l'avons vu, le nouvel humanisme auquel il invite, et auquel Vernant donne un contenu théorique fort en même temps qu'une assise épistémologique, se fonde précisément sur la possibilité d'une utilité de la connaissance historique pour la vie. Chez Vernant, cette posture philosophique est omniprésente et elle lui vient de la jonction entre théorie et pratique rendue possible par la pensée de Marx¹⁰⁶².

¹⁰⁶⁰ Georges Canguilhem, « Aspects du vitalisme », *art. cit.*, p. 127. Jean Wahl, *Tableau de la Philosophie française*, Paris, Editions de la Revue Fontaine, 1946.

¹⁰⁶¹ Georges Canguilhem, « Aspects du vitalisme », *art. cit.*, p. 126. Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale* [1865], II^e partie, chap. II, Paris, Flammarion, 1993.

¹⁰⁶² L'invitation de Canguilhem à prendre au sérieux le matérialisme dialectique en biologie est éclairante. Selon lui, les penseurs marxistes s'inscrivent bien dans le champ des pensées vitalistes, sous l'angle de l'invention et de la résistance au mécanisme. Bref, sous l'angle de la vie comme action politique.

*« La seule chose que nous pouvons, que nous devons savoir, c'est que l'aménagement du monde, l'aménagement de la société et la conduite de notre vie sont notre affaire, que c'est nous qui leur donnons un sens ; ça n'a pas d'autre sens que celui que, ensemble, les hommes veulent leur donner et que chacun de nous, sous sa responsabilité et par son choix, décide de donner à sa propre vie. C'est dans cette mesure que, avec toutes les réserves qui s'imposent à l'historien, on peut dire qu'en la vivant les hommes font aussi leur histoire. »*¹⁰⁶³

Le point-clé, selon nous, est le concept d'invention. Il permet de concevoir l'homme agissant, notamment politiquement, donc de valoriser sa « responsabilité » et son « choix » dans la construction du présent et de l'avenir. Il permet aussi de transposer l'armature épistémologique d'une connaissance historique – conçue sous forme de bricolage réitéré – en philosophie de l'action politique, pour les hommes, mais aussi pour le savant. A cet égard, la pensée de Vernant prend le contrepied de la thèse célèbre de Max Weber sur la différence de « vocation » entre le savant et le politique¹⁰⁶⁴. Il y a certes une analogie de posture, par laquelle Vernant se garantit contre le fait de nourrir une idéologie. C'est sur ce point qu'il se défend d'être communiste par adhésion, et qu'il présente son engagement comme communisme par opposition¹⁰⁶⁵. Mais ce n'est pas directement sous l'angle de l'engagement militant que Vernant a fait de la politique. Comme l'a bien formulé José Otavio Nogueira Guimarães :

*« En sommes, en agissant politiquement Vernant est devenu un helléniste ; et en choisissant la Grèce en tant que savant il a fait de la politique. »*¹⁰⁶⁶

Ce marxisme d'opposition s'est dédoublé d'un marxisme savant chez Vernant. Ceci a contribué à une conception de l'histoire savante comme histoire effective, c'est-à-dire comme histoire ayant une vocation politique pour penser le présent :

« Néanmoins, l'exemple du Parti communiste italien a montré que la motivation démocratique pouvait l'emporter sur les fondements idéologiques totalitaires dans les partis marqués par la Résistance. En ce sens, j'ai été un « Italien » dans les années cinquante, je pensais que la direction du PCI avait raison de lancer une

¹⁰⁶³ Jean-Pierre Vernant, « A l'heure actuelle », *art. cit.*, p. 616.

¹⁰⁶⁴ Max Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003.

¹⁰⁶⁵ « Quand je réfléchis à mon engagement politique, et particulièrement à mes activités de militant communiste pendant près de cinquante ans, je comprends que mon communisme s'est enraciné dans ce que j'ai toujours été – et ce que je suis resté : un antifasciste », Jean-Pierre Vernant, « Le trou noir du communisme », *art. cit.*, p. 577.

¹⁰⁶⁶ José Otavio Nogueira Guimarães, *Jean-Pierre Vernant* Polumêtis, *op. cit.*, p. 168.

*discussion générale sur le rapport Khrouchtchev. La lecture de Gramsci a beaucoup compté pour moi ; je me suis senti très proche de lui, à cause du caractère concret et ouvert de ses analyses, du côté historien de son approche qui prend en compte une foule de choses. »*¹⁰⁶⁷

De la connaissance du passé grec à l'action politique, nous retrouvons une réponse à un problème épistémologique central que soulève Canguilhem, et qui vient confirmer une forme sous-jacente de philosophie de la vie chez Vernant :

*« On admet trop facilement l'existence entre la connaissance et la vie d'un conflit fondamental, et tel que leur aversion réciproque ne puisse conduire qu'à la destruction de la vie par la connaissance ou à la dérision de la connaissance par la vie. Il n'est alors de choix qu'entre un intellectualisme cristallin, c'est-à-dire transparent et inerte, et un mysticisme trouble, à la fois actif et brouillon. Or le conflit n'est pas entre la pensée et la vie dans l'homme, mais entre l'homme et le monde dans la conscience humaine de la vie. La pensée n'est rien d'autre que le décollement de l'homme et du monde qui permet le recul, l'interrogation, le doute (penser c'est peser, etc.) devant l'obstacle surgi. La connaissance consiste concrètement dans la recherche de la sécurité par réduction des obstacles, dans la construction de théories d'assimilation. Elle est donc une méthode générale pour la résolution directe ou indirecte des tensions entre l'homme et son milieu. Mais définir ainsi la connaissance c'est trouver son sens dans sa fin qui est de permettre à l'homme un nouvel équilibre avec le monde, une nouvelle forme et une nouvelle organisation de sa vie. [...] On doit dire par conséquent que si pensée et connaissance s'inscrivent, du fait de l'homme, dans la vie pour la régler, cette même vie ne peut pas être la force mécanique, aveugle et stupide, qu'on se plaît à imaginer quand on l'oppose à la pensée. »*¹⁰⁶⁸

Penser le passé Grec à l'aune de ce qu'il rend possible pour repenser le présent relève d'un geste analogue. Cela revient à situer la finalité de la connaissance historique hors d'elle-même, dans son utilité politique, contre les postulats épistémologiques positivistes qui situent la finalité de la connaissance en elle-même : connaître pour connaître. Cela consacre une jonction forte entre la connaissance et la vie, la vie humaine, la vie politique. Par la critique de l'historicité des choses, l'histoire ouvre l'avenir sur une reconstruction possible, par bricolage à partir des sédimentations disponibles. La

¹⁰⁶⁷ Jean-Pierre Vernant, « Le trou noir du communisme », *art. cit.*, p. 580.

¹⁰⁶⁸ Georges Canguilhem, « La pensée et le vivant », in *La Connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 12.

connaissance historique, parce qu'elle est indissociable des grandes interrogations du présent, participe pleinement de la réduction des obstacles que le monde, l'événement et le contingent, imposent à l'homme. Elle permet ainsi une sortie de l'aporie tragique, de l'expérience tragique où l'homme est incapable de conduire sa propre vie, balayé qu'il est par les aléas et les volontés capricieuses des dieux.

Conclusion

*« Certes, nous avons besoin de l'Histoire, mais
nous en avons besoin autrement que le flâneur
raffiné des jardins du savoir. »*

Friedrich Nietzsche¹⁰⁶⁹

Pour conclure cette enquête, nous voudrions élargir son questionnement sur plusieurs points. Après avoir récapitulé l'intérêt de la méthode de lecture des textes que nous avons appliquée tout au long de ce travail, nous examinerons les potentialités de la philosophie de l'histoire de Vernant, et plus précisément de ce schème du bricolage lui permettant de penser le devenir historique. Ce schème est susceptible, selon nous, de remplir un manque dans la pensée historique, qui se localise précisément au moment de caractériser le changement, indépendamment de tout déterminisme et de toute téléologie implicites. Enfin, un autre point sera avancé en guise d'ouverture : la possibilité, au travers de cette philosophie de l'histoire, de reconstituer, d'abord sur un plan théorique, un nouveau rapport au temps. Cette possibilité représente un enjeu important : dépasser, avec Vernant, les apories du présentisme actuel en faisant de l'histoire une pensée au service de l'avenir¹⁰⁷⁰.

¹⁰⁶⁹ Friedrich Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'Histoire pour la vie », in *Considérations inactuelles I et II, Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1990, p. 93.

¹⁰⁷⁰ Ce point a déjà longuement été examiné et débattu dans notre dernier chapitre. Voir supra, chapitre 7.

1. Une méthode de lecture des textes savants

La méthode de lecture que nous avons mise en œuvre dans cette recherche nous a permis de contourner un certain nombre d'écueils inhérents à une certaine historiographie, et à l'histoire des idées traditionnelle. A concevoir l'enquête comme processus intrinsèquement normatif, nous en avons fait l'unité de base de la pensée de Vernant¹⁰⁷¹. Ce faisant, l'enjeu n'a pas été de restituer une cohérence interne à son œuvre, qui serait justement l'objectif implicite d'une histoire des idées. Et cet objectif trouverait sa résolution soit dans la restitution de l'ensemble des intentions subjectives de l'auteur, soit dans son adéquation avec un modèle préalablement posé de vérité scientifique. Au contraire, déboutant l'aporie binaire entre subjectivité et objectivité, nous avons pu appréhender les textes comme résultats des actes de pensée déterminés par l'instauration d'un problème.

Un des enjeux de cette méthode a donc consisté à dépasser les postulats implicites qui nous portent dans nos manières de lire les textes, réformant ainsi la technique d'analyse pour faire porter l'attention sur les effets d'intelligibilité plutôt que sur les intentions de l'auteur.

Premièrement, donc, la catégorie de l'auteur est relativisée, sans être totalement absente. C'est la conception de l'auteur comme sujet qui devient non pertinente. La théorie épistémologique de l'enquête et du problème nous a permis de ne pas subir les conséquences du couple subjectif-objectif, par la localisation de la détermination de l'enquête dans un problème théorique ou empirique asubjectif. Car le concept de problème que nous avons pratiqué n'est pas subjectif. C'est un opérateur de questionnement qui trouve son sens – sa pertinence – dans les relations qu'il entretient avec d'autres problèmes plus génériques, avec des enjeux disciplinaires ou sociétaux inhérents au contexte de son exposition. Dès lors, la question de savoir si un problème est subjectif ou objectif devient inessentielle. Les intentions de l'auteur conservent néanmoins une relative pertinence d'un point de vue méthodologique, par l'activité réflexive à l'œuvre. Cette activité, qui se présente sous l'angle du « ce que j'ai voulu faire », fournit pour notre lecture épistémologique, une série d'indications précieuses à prendre en compte, pour saisir la façon dont un problème s'élabore et se détermine. De ce

¹⁰⁷¹ Cette unité se manifeste d'abord dans le style énonciatif des résultats d'enquête, que nous avons qualifié d'article-essai à la suite de José Otavio Nogueira Guimaraes, *Jean-Pierre Vernant Polumètis, op. cit.*, p. 275.

point de vue, l'auteur devient un facteur dans un complexe explicatif qui l'englobe, il n'est plus le sujet d'une création *ex nihilo*. La dimension asubjective du problème permet en outre de contester la condamnation de subjectivisme que le perspectivisme historique est susceptible de subir. Pensons par exemple aux thèses épistémologiques de Paul Veyne, reprenant à son compte le perspectivisme de Max Weber¹⁰⁷². Quoiqu'il s'en défende, Paul Veyne place la curiosité de l'historien à l'origine des gestes sélectifs et interprétatifs à l'œuvre dans la simple invention idéaltypique. On doit à Veyne, après Raymond Aron¹⁰⁷³, d'avoir largement médiatisé en France la pensée de Max Weber parmi les historiens, en insistant notamment sur l'activité de construction conceptuelle. Mais il semble que cela ait eu pour effet de convertir le perspectivisme de Weber en subjectivisme. Ce que nous avançons comme solution à ce problème théorique est plus proche des options proposées par Michel de Certeau qui réfère l'opération historique à un « lieu social »¹⁰⁷⁴, dépassant ainsi la subjectivité de l'historien. Ce qui agit, dans la production historiographique, dans la détermination d'un problème, ne s'y réduit pas et est objectivé à partir d'un collectif dont l'historien à l'œuvre n'est qu'un élément cristallisant.

Deuxièmement, l'unité du concept n'a de pertinence que du point de vue des transpositions analogiques d'un champ théorique à l'autre. Un concept ne tient donc pas sa pertinence de sa rationalisation croissante au fil des continuités irréfléchies postulant des influences. Il opère dans des champs de validité conçus en fonction des espaces problématiques que sont les enquêtes. Ainsi, comprendre un concept revient à comprendre son comportement dans des milieux successifs : nous avons parlé à cet égard d'éthologie du concept. L'idée d'une unité du concept devient donc moins urgente dans cette perspective. Car ce n'est pas elle qui importe, ce sont les effets d'intelligibilité produits par l'interaction entre un concept et un environnement problématique, lui-même conçu comme trajectoire. Ceci présente l'avantage d'aborder l'ambiguïté, le flottement sémantique, voire la contradiction apparente, sous un angle positif. Que ce soit à l'échelle de la pensée ou à l'échelle du concept, l'unité – c'est-à-dire la cohérence et la stabilité – n'est plus un critère pertinent. Cela nous a en outre permis de référer la pensée de Vernant, non plus, nous l'avons dit, à une intention, mais à la rencontre contingente d'enjeux hétérogènes, venus de lieux différents, qui orientent tendanciellement les enquêtes dans

¹⁰⁷² Paul Veyne, « L'histoire conceptualisante », in Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire. Tome I : Nouveaux problèmes*, op. cit., pp. 94-133.

¹⁰⁷³ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, op. cit., 1971. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, op. cit., 1938.

¹⁰⁷⁴ Michel de Certeau, « Un lieu social », *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 79.

des directions *a priori* opposées.

Troisièmement, le processus d'enquête est polarisé par un problème. Il n'est plus pensé comme autoréalisation d'une théorie. Il est conçu comme processus dynamique ouvert par un problème qui oriente et infléchi les choix théoriques et les inférences. Le concept de problème devient la matrice de l'enquête, le point clé qui en fournit l'intelligibilité, qui en initie la trajectoire balistique.

Sans cette méthode de lecture des textes, il aurait été plus difficile de saisir les linéaments de la pensée de Vernant, et de sa philosophie. Celle-ci est trop discrète et trop diluée dans la pratique pour être appréhendée directement. Car elle est trop étrangère à ce qu'on nomme habituellement philosophie de l'histoire sous l'angle métaphysique. Chaque méthode oriente le regard dans un certain sens ; et l'histoire des idées traditionnelle, dont une certaine historiographie reconduit les impensés, construit en amont ce qu'elle cherche en projetant de fausses continuités dans un espace discursif. Chez Vernant, à juste titre, elle ne trouve rien. Car il n'y a pas de système métaphysique chez Vernant qui se garde bien de tout dogmatisme. Il y a des enquêtes orientées par un pragmatisme méthodologique intrinsèque.

Pour autant, il y a bien une philosophie de l'histoire, comme dans toute enquête historique tentant de conceptualiser le changement. Cette philosophie de l'histoire est une pensée du devenir historique, non pas d'un point de vue ontologique, mais d'un point de vue presque mécanique.

2. L'anthropologie historique : une philosophie du devenir historique

Jean-Pierre Vernant fut le praticien discret d'une philosophie de l'histoire, d'une certaine façon de faire de la philosophie par l'histoire. Lui-même ne se présentait guère comme théoricien. Peut-être le terme renvoie-t-il encore trop, dans nos représentations, à l'élaboration d'un système conceptuel intégré et cohérent, ce que, certes, il ne fit pas. Pourtant, c'est bien une théorie de l'histoire que ses enquêtes ont discrètement élaborée. Cette théorie, que nous avons caractérisée comme schème du bricolage, est neutre quant aux contenus historiques qui y sont potentiellement engagés. Par opposition au matérialisme historique – ou au paradigme labroussien qui en est une expression – ce

schème du bricolage ne prend pas la forme d'un schème de causalité¹⁰⁷⁵. C'est-à-dire que l'explication ne se mue pas en sélection systématique d'un plan de la réalité, ou d'un sujet de causalité, qui serait plus déterminant que les autres. Ce sont tantôt des réalités matérielles qui sont en jeu, économiques ou sociales, tantôt des réalités spirituelles. Ce qu'articule le schème sont des rythmes, des temporalités diverses donnant une épaisseur inédite au devenir historique. Ce qui génère du changement, c'est le phénomène d'inadéquation entre une expérience singulière, qui surgit sous la forme de l'événement, et un stock de matériaux, idéels ou matériels, préexistants sous forme d'institutions, de faits sociaux, de fonctions psychologiques. A la saisie systématique de la métastabilité de ces faits sociaux, répond la saisie de l'événement dans ce qu'il a d'irréductible et d'innovant. Le nouvel humanisme de Vernant siège en grande partie là : dans la capacité à penser la créativité humaine dans la confrontation à des problèmes rencontrés. L'homme vivant, celui du « matérialisme vitaliste » de Vernant, c'est l'homme interagissant avec les structures déjà-là. L'homme vivant, c'est la potentialité du changement, la possibilité réaffirmée d'inventer un monde nouveau, contre toute histoire des reproductions du même, qu'elle soit traditionnaliste ou structuraliste. L'homme vivant agit, il constitue son « histoire comme critique »¹⁰⁷⁶, c'est-à-dire comme répétition/subversion des institutions qui l'informent et qu'il informe en retour.

Dans son ouvrage *Histoire et mémoire*, Jacques Le Goff insiste à plusieurs reprises sur un problème par lequel il définit les sciences historiques. L'histoire, dit-il, « ne peut être qu'une science du changement et de l'explication du changement »¹⁰⁷⁷. L'insistance sur ce point est récurrente dans l'historiographie des *Annales*. Elle reformule la définition que donne Marc Bloch :

« Science des hommes, avons-nous dit. C'est encore beaucoup trop vague. Il faut ajouter : « des hommes dans le temps ». L'historien ne pense pas seulement « humain ». L'atmosphère où sa pensée respire naturellement est la catégorie de la

¹⁰⁷⁵ Rappelons ce que nous entendons par « schème de causalité ». Il s'agit d'une conceptualisation du devenir historique, sous l'angle d'un rapport causal entre un sujet de causalité – ce qui produit le changement – et un objet de causalité – ce qui change. Nous parlons de schème car il ne s'agit pas ici d'un simple lien causal direct, mécanique, mais d'un relatif engagement ontologique sur ce qui est plus déterminant dans le changement : variation des prix, conflictualité, décisions individuelles, idées, etc. Le paradigme en est le matérialisme historique : un changement de type économique est toujours sujet de causalité. Il génère un conflit qui reconfigure les rapports sociaux, premier objet de causalité. Eux-mêmes, en changeant, vont induire des changements politiques et idéologiques.

¹⁰⁷⁶ Joan W. Scott, *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques*, Paris, Fayard, 2009. L'auteure reprend la forme « histoire comme critique », à Michel Foucault.

¹⁰⁷⁷ Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 28.

durée. »¹⁰⁷⁸

Cependant, comme le souligne Jacques Revel en 1979, il manque à la discipline un cadre théorique permettant d'envisager le changement historique dans sa mécanique propre, du point de vue de l'apparition du nouveau :

*« [...] il reste remarquable de constater à quel point l'histoire majoritaire aux Annales est étrangère à toute analyse du changement social, et même à toute explication du passage d'un système historique au système suivant. Significativement, ceux qui s'y sont risqués sont allés chercher ailleurs leurs modèles d'analyse, du côté de ces théoriciens dont l'historiographie est, chez nous, si effarouchée : chez Marx pour Georges Lefebvre, pour Pierre Vilar surtout, et tout récemment pour Guy Blois ; chez un Malthus revisité pour Emmanuel Le Roy Ladurie (mais pour y trouver la négation du changement au cœur de cinq siècles d'histoire immobile. »*¹⁰⁷⁹

Marx a fourni un opérateur conceptuel qui a connu dans les *Annales* un certain succès. Sous la forme d'un schème de causalité, le paradigme labroussien a donné à la discipline une façon paradigmatique d'envisager le changement historique. Cependant, ce paradigme a montré ses limites dès lors que le problème des mentalités s'est imposé. D'abord pensées comme résultat des transformations économiques et sociales, les mentalités, les représentations et les imaginaires, ont ensuite été conçus sous la forme de systèmes contextuels vastes, dont les limites chronologiques ont été constatées plus qu'expliquées¹⁰⁸⁰.

Il manque donc à la pensée historique un concept permettant d'envisager l'historicité des phénomènes. Cette historicité, dès lors qu'elle n'est pas explicitement théorisée, risque d'osciller entre la synchronie du déterminisme sociologique et la pure diachronie de l'invention du génie humain. Le schème du bricolage que construit Vernant nous paraît justement remplir ce rôle théorique. Il permet d'objectiver le passage d'un système à l'autre, et plus généralement l'invention historique des représentations, des pratiques, des valeurs et des institutions. Il permet de penser le changement, l'apparition du nouveau et les opérations plus minutieuses que nous avons appelées les gestes d'invention, par l'articulation entre l'apparition du nouveau et du déjà-présent, par la

¹⁰⁷⁸ Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, op. cit., pp. 4-5.

¹⁰⁷⁹ Jacques Revel, « Histoire et sciences sociales : les paradigmes des *Annales* », art. cit., p. 1371.

¹⁰⁸⁰ Voir sur ce point la comparaison que fait Jacques Revel entre histoire des mentalités et psychologie historique : Jacques Revel, « Histoire des mentalités et psychologie historique », art. cit.

saisie commune du fait social et de sa subversion.

Le schème du bricolage n'est pas un schème de causalité. Il décrit ce qui se passe mécaniquement lorsqu'une invention humaine émerge. Aussi bien, il peut représenter un modèle parmi d'autres. Le modèle de l'invention *ex nihilo* est tout à fait envisageable. Il n'est pas théoriquement exclu par le schème du bricolage. Cependant, dans la pensée de Vernant, l'articulation entre un stock préalable et l'invention par réutilisation de ce stock rendu disponible, est ce qui semble toujours se passer. Cela décrit systématiquement l'usage que les hommes font du temps dès lors que l'attention se porte précisément sur l'invention. Autrement dit, chez Vernant, cette philosophie du devenir historique tend à apparaître comme systématique.

Toutefois, ce qui fait son intérêt tient d'abord à ses effets méthodologiques. De ce point de vue, une philosophie du bricolage mérite d'attirer l'attention, d'être examinée méticuleusement selon les effets qu'elle est susceptible de produire sur d'autres terrains que le monde grec, et au travers d'autres problèmes que ceux de Vernant. Nous voudrions donc faire l'hypothèse que le schème du bricolage peut être une solution élégante et solide pour l'ensemble des problèmes historiques portant sur le changement, sur l'invention humaine et sociale. Car il vient remplir précisément ce qui semble manquer à la pensée historique : l'explication du passage d'un système à l'autre, ou simplement l'explication de l'invention dénuée des présupposés humanistes de l'invention du génie humain.

Plus profondément encore, le schème du bricolage, comme solution théorique et comme configuration conceptuelle du devenir, permet de rendre celui-ci à nouveau pensable positivement. Cela contribue à clore une autre aporie binaire de la tradition classique : celle que la philosophie de Platon et d'Aristote instaure entre l'être et le devenir. Le devenir, loin de n'être pensable que sous la forme de la corruption de l'Idée, de la pure contingence inintelligible, devient à nouveau la matrice même de l'invention. Le devenir redevient pensable sans qu'il soit nécessaire de faire une quelconque référence à une entité métaphysique : l'Idée, la Raison, l'Homme ; entités qui jouent le double rôle d'origine et de fin, qui jouent le rôle d'essences et de Vérités. Penser le devenir historique sans métaphysique, implicite ou explicite, est bien un geste théorique fort de la pensée de Vernant. Il contribue pleinement à ce que nous avons qualifié, à la suite de Dewey, de « reconstruction » dans la pensée occidentale.

3. Un nouveau régime d'historicité

La philosophie de l'histoire à l'œuvre dans l'anthropologie historique de Vernant révèle un certain rapport au temps, que nous avons analysé en détail dans notre dernier chapitre. Si elle relève partiellement du régime moderne d'historicité, sous l'angle progressiste de la critique, elle instaure néanmoins un nouveau rapport entre les Grecs et nous, qui articule de façon originale continuité et discontinuité. Contrairement à cette autre théorisation des transformations historiques qu'est la généalogie foucaldienne, dont nous avons cependant souligné la proximité, le rapport au passé n'est pas abordé sous l'angle d'une pure discontinuité. Il y a bien une discontinuité fondamentale avec le passé, par la distance que creuse le temps au cœur même de nos catégories psychologiques et conceptuelles. Mais il y a en même temps une continuité du matériau permettant le bricolage, à la condition que la critique le rende disponible à de nouveaux agencements. Le travail historique est donc fondamentalement un travail critique de déconstruction de nos propres catégories, mais il se double d'un travail plus discret et plus fondamental encore : rendre au passé sa disponibilité, en faire un vivier de possibilités pour penser l'avenir. La nouvelle Grèce de Vernant diffère profondément de la Grèce de la tradition classique, non pas uniquement comme contenu, mais comme lien, comme relation entre les Grecs et nous. De la Grèce comme autorité à la Grèce comme possibilité, le régime d'historicité change, s'inverse pour réarticuler le matériau disponible à l'inventivité de l'homme agissant. Si l'avenir n'a plus aujourd'hui de contenu, écrasé qu'il est sur la catégorie du présent, il acquiert néanmoins une ouverture possible. Il devient pensable dès lors que l'activité savante construit le passé comme matériau disponible et non comme patrimoine. Un tel rapport au temps n'est pas sans rappeler les thèses de Walter Benjamin sur l'histoire :

*« De quel péril les phénomènes sont-ils sauvés ? Pas seulement, et pas principalement du discrédit et du mépris dans lesquels ils sont tombés, mais de la catastrophe que représente une certaine façon de les transmettre en les « célébrant » comme « patrimoine ». – Ils sont sauvés lorsqu'on met en évidence chez eux la fêlure. – Il y a une tradition qui est catastrophe. »*¹⁰⁸¹

L'activité de la pensée historique tient là une finalité propre, qui est de délimiter le

¹⁰⁸¹ Walter Benjamin, *Paris capitale du XIXe siècle. Le Livre des passages*, Paris, Cerf, 1989, pp. 490-491.

matériau, de « sauver le passé »¹⁰⁸² non pas par l'activité de mémoire et de patrimonialisation, mais en produisant le stock, en ouvrant les expériences passées sur ce qu'elles recèlent d'options possibles :

*« Les expériences qui ont été faites et sont stockées dans l'inconscient du collectif engendrent des utopies lorsqu'elles s'imprègnent de la nouveauté, et celles-ci laissent leurs traces dans mille configurations de l'existence, depuis les bâtiments durables jusqu'aux modes fugitives. »*¹⁰⁸³

La philosophie du devenir historique proposée par Vernant contribue à dépasser le présentisme actuel, à de nouveau « croire en l'histoire »¹⁰⁸⁴ non pas à la façon dont on croit à un dogme – de ce point de vue, Vernant anticipe la fin des grands récits qui reconduit en un sens la fin des traditions – mais à la façon dont on construit un passé comme potentialités. L'histoire n'est donc pas terminée, elle n'est pas non plus déterminée. Elle démontre que le présent est métastable parce que le passé ouvre sur une pluralité d'alternatives. Telle est l'ambivalence de l'histoire dont parle Michel de Certeau :

*« Un groupe, on le sait, ne peut exprimer ce qu'il a devant lui – ce qui manque encore – que par une redistribution de son passé. Aussi l'histoire est-elle toujours ambivalente : la place qu'elle taille au passé est également une manière de faire place à un avenir. Comme elle vacille entre l'exotisme et la critique au titre d'une mise en scène de l'autre, elle oscille entre le conservatisme et l'utopisme par sa fonction de signifier un manque [...]. Le vieux slogan des « leçons de l'histoire » reprend lui-même une signification dans cette perspective, si, laissant de côté une idéologie d'héritiers, on identifie la « morale de l'histoire » à cet interstice créé dans l'actualité par la représentation de différences. »*¹⁰⁸⁵

En même temps, la pensée de Vernant vient nuancer l'enjeu, car ce champ des possibles n'est pas illimité. Le passé délimite et contraint, d'une façon certes bien plus lâche que ne le font la tradition, le déterminisme et le finalisme. Entre passé et avenir, il n'y a plus la linéarité ni d'une autorité ni du progrès. Mais il y a l'inertie des sédimentations qui configurent le champ des possibles. Car la Grèce de Vernant, la Grèce

¹⁰⁸² Patrick Boucheron, « Sauver le passé », préface à Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, Paris, Payot & Rivages, 2013, pp. 7-50.

¹⁰⁸³ Walter Benjamin, « Paris, la capitale du XIX^e siècle », in *Sur le concept d'histoire*, *Ibid.*, p. 171.

¹⁰⁸⁴ François Hartog, *Croire en l'histoire*, *op. cit.*

¹⁰⁸⁵ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 119.

comme possibilité, est aussi la Grèce comme proximité et familiarité. Est donc réaffirmée une forme de continuité entre les Grecs et nous, sous l'angle de ce qu'il y a de Grecs en nous : c'est un matériau présent, disponible et donc aisément mobilisable à condition d'en inventer une nouvelle carte. C'est un matériau inscrit à la frontière de l'Autre et du Même. C'est sur ce point que Vernant infléchit le régime moderne d'historicité. Car aussi bien, le passé n'est pas passé. Par sa disponibilité, et par l'« opération historiographique »¹⁰⁸⁶, il résiste à l'oubli.

*« Les œuvres que la Grèce ancienne a créées sont assez « différentes » de celles qui forment notre univers spirituel pour nous dépayser de nous-mêmes, pour nous donner, avec le sentiment de la distance historique, conscience d'un changement de l'homme. En même temps, elles ne nous sont pas, autant que d'autres, étrangères. Elles se sont transmises jusqu'à nous sans solution de continuité. »*¹⁰⁸⁷

L'enjeu, pourtant, n'est pas de conserver ce matériau. A aucun moment Vernant n'a exprimé de pulsion archivistique ou érudite de patrimonialisation du passé. Au contraire, sa pratique est tendue vers la sélection de ce qui dans le passé contribue à penser l'avenir. Car le passé patrimoine est un passé mort, qui induit au mieux contemplation et nostalgie, et au pire un recentrement identitaire qui rejoue en période de crise le réconfort du repli sur soi. Redonner au passé sa disponibilité est un geste inverse à celui de la patrimonialisation. C'est un geste interprétatif et non cumulatif. C'est un geste sélectif et non une fuite en avant dans le détail de ce qui s'est réellement passé. L'entreprise de patrimonialisation est donc, par comparaison avec la pensée de Vernant, une entreprise destructrice : plutôt que de faire du passé une arme critique et constructive, elle le sacralise. Or ce qui est sacré, il est interdit d'y toucher. La patrimonialisation du passé est le cimetière de nos ancêtres. Et sur des tombes on ne peut rien faire d'autre que se lamenter.

¹⁰⁸⁶ Michel de Certeau parle tantôt d'« opération historique », in Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire, vol. I : Nouveaux problèmes*, op. cit., 1974, pp. 19-68, tantôt d'« opération historiographique », dans *L'Écriture de l'histoire*, op. cit., pp. 77-144.

¹⁰⁸⁷ Jean-Pierre Vernant, « Introduction », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., p. 10.

4. A quoi peut servir l'histoire ?

Au terme de cette enquête, il paraît de nouveau possible, avec Vernant, de « croire en l'histoire » à la condition que l'on s'approprie de nouvelles cartes conceptuelles, que l'on prolonge l'acte critique et l'entreprise de reconstruction. La postérité de sa pensée est une preuve, s'il en est, de la transformation de ses idées en habitudes, et en instincts – donc de leur proximité en nous. Car la Grèce ancienne que nous connaissons, que nous pratiquons et enseignons est bien celle de Vernant et celle des hellénistes qui ont pris sa suite. L'histoire est effective car elle s'immisce dans nos représentations et vient informer le monde. Elle vient « faire place à un avenir » en réécrivant le passé, pour reprendre l'idée de Michel de Certeau.

La pensée de Jean-Pierre Vernant représente une révolution épistémologique discrète mais profonde, dont l'effectivité tient dans la construction possible d'un nouveau rapport au temps. Dans ce rapport au temps, l'homme acquiert une puissance d'agir, notamment par la pensée, à travers le geste critique. L'expérience est à nouveau ouverte. Par expérience, il faut entendre ici le concept que définit John Dewey dans *Reconstruction en philosophie*¹⁰⁸⁸. Ce concept associe expérience et pratique, en élargissant le champ de la pratique par le dépassement de l'opposition classique – elle aussi issue de la tradition – entre pratique et théorie¹⁰⁸⁹. Ce concept d'expérience, qui détermine une conception de la pensée comme action et comme pratique, contribue à la réintroduction de la pensée dans la vie – de l'histoire savante dans l'histoire vivante. Aussi, le sens et la finalité de la pensée doivent être abordés au travers d'une interprétation fonctionnelle de la connaissance qui s'applique, au même titre, à la magie des primitifs, à la pensée religieuse des anciens Grecs, au sens commun du quotidien et à la science contemporaine. Il faut comprendre que la pensée et la connaissance sont non seulement des attributs propres à l'être humain, mais qu'elles sont des atouts spécifiques mis en œuvre dans son action et son existence. La pensée historique ne fait pas exception. Le concept que nous esquissons d'histoire effective pointe justement ce rôle, en activant précisément le rationalisme de Vernant.

« La pensée n'est rien d'autre que le décollement de l'homme et du monde qui permet le recul, l'interrogation, le doute (penser c'est peser, etc.) devant l'obstacle

¹⁰⁸⁸ John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit. Voir surtout le chapitre IV, « Expérience et raison : nouvelle approche », pp. 134-159.

¹⁰⁸⁹ Roberto Frega, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, op. cit., p. 244.

surgit. La connaissance consiste concrètement dans la recherche de la sécurité par la réduction des obstacles, dans la construction de théories d'assimilation. Elle est donc une méthode générale pour la résolution directe ou indirecte des tensions entre l'homme et le milieu. Mais définir ainsi la connaissance c'est trouver son sens dans sa fin qui est de permettre à l'homme un nouvel équilibre avec le monde, une nouvelle forme et une nouvelle organisation de sa vie. »¹⁰⁹⁰

Si la pensée a pour finalité de rendre le monde habitable, il est plusieurs façons d'habiter le monde et de concevoir l'équilibre de l'homme avec son milieu. Le dogme rend le monde habitable en réduisant l'aléa, en écrasant l'inconnu dans le déjà connu. Le dogme répond à toutes les questions sans même poser de problèmes. Telle est pour Vernant la finalité du mythe aussi bien que de la métaphysique : posséder la Vérité contribue à arrêter le temps et à nier l'obstacle. A l'inverse, Vernant – parmi d'autres – réaffirme une conception ouverte de la pensée comme raison critique, s'inscrivant ainsi dans la lignée des « pensée de l'ouverture »¹⁰⁹¹ qui apparaissent en France dans l'entre-deux-guerres en réaction à la crise de la Raison. Face à l'aléa, plutôt que de phagocytter le devenir dans un dogme, la critique déconstruit le dogme. Elle brise les fausses évidences et exprime l'inadéquation potentielle de toute certitude. La Vérité du dogme n'est plus qu'une habitude. La Raison se mue en raison critique et raison politique – nous pourrions dire raison historique mais on comprend que l'association des deux termes soit dès lors redondante.

L'histoire savante française s'est construite, tout au long du XXe siècle, par la distanciation avec la philosophie. Si elle a ainsi relativement tenu à distance les différentes métaphysiques qui, au XIXe siècle, ont informé le régime moderne d'historicité¹⁰⁹², elle s'est privée, non seulement d'instruments pour élaborer une pensée du changement historique, nous l'avons dit, mais aussi d'un ensemble de questionnements

¹⁰⁹⁰ Georges Canguilhem, « La pensée et le vivant », *La Connaissance de la vie*, op. cit., p. 12.

¹⁰⁹¹ Enrico Castelli Gattinara qualifie de « pensée de l'ouverture » ce qui s'invente dans l'articulation aveugle entre histoire et épistémologie en France pour résoudre le problème posé par la crise de la Raison. Voir *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, op. cit., pp. 307-316

¹⁰⁹² Cette affirmation doit être nuancée, notamment du point de vue des rapports entre l'histoire savante des *Annales* et le matérialisme historique. L'affinité intellectuelle entre Labrousse et le marxisme est rappelée par Maria Novella Borghetti, dans *L'œuvre d'Ernest Labrousse. Genèse d'un modèle d'histoire économique*, op. cit. Elle démontre que le paradigme labroussien entretient avec le matérialisme historique une autre relation que de distanciation. Labrousse cherche en effet à valider les thèses de Marx par une enquête empirique.

sur ses finalités et ses enjeux philosophiques¹⁰⁹³. Il y a pourtant une certaine urgence à poser la question des finalités de la pensée historique, non pas d'un point de vue normatif – à quoi doit-elle servir ? – mais du point de vue de ses possibilités : à quoi peut-elle servir ? C'est selon nous cette question philosophique qui ressurgit justement à travers une série de publications questionnant l'histoire, non pas dans son contenu, mais dans son « rôle », dans ses « usages ». Ces publications partagent le constat de la fin d'un monopole : celui des historiens sur le passé, doublés qu'ils sont par les figures du journaliste, du législateur, du juge, du témoin. La fin de ce monopole instaure l'urgence d'un positionnement théorique sur la question des usages et des finalités de l'histoire comme connaissance du passé¹⁰⁹⁴.

Nous avons besoin de lignes de fuite contre le repli identitaire alimenté d'un lissage anoblissant de l'histoire de nos ancêtres¹⁰⁹⁵ ; nous avons besoin d'alternatives contre le chaos grandissant de la vérité du détail érudit. La situation contemporaine du rapport à l'histoire nécessite donc de reconstruire un usage neuf du temps, du devenir historique, permettant de rendre à nouveau disponible le passé. Cette disponibilité peut se construire contre la bêtise paranoïaque des fantasmes identitaires et contre le chaos inhibiteur du détail scientifique. Bêtise et chaos, ne doivent pas être entendus comme des prénotions, mais suivant la définition qu'en construit Gilles Deleuze¹⁰⁹⁶. Ce sont les deux pôles contre lesquels la pensée doit nous préserver. Le chaos se caractérise par l'égarement, la perte de repères dans un monde devenu trop complexe. Le concept comme carte permet l'orientation. La bêtise est l'usage de prénotions grossières, qui figent

¹⁰⁹³ A cet égard, il faut louer le projet d'Emmanuel Laurentin (dir.), *A Quoi sert l'Histoire aujourd'hui*, Paris, Bayard, 2010. Dans ce recueil, Emmanuel Laurentin pose la question cruciale à une centaine d'historiens professionnels. Un tel projet est d'un grand intérêt, d'une part parce qu'il donne à voir les positionnements théoriques et philosophiques de ces historiens, mais aussi par la rareté d'un tel questionnement au sein de la discipline.

¹⁰⁹⁴ François Hartog, Jacques Revel (dir.), *Les Usages politiques du passé*, Paris, Editions de l'EHESS, 2001 ; Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*, Paris, Albin Michel, 2003. Voir aussi Claire Andrieu, Marie-Claire Lavabre, Danielle Tartakowsky (dir.), *Politiques du passé. Usages politiques du passé dans la France contemporaine*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2006 et Maryline Crivello, Patrick Garcia, Nicolas Offenstadt (dir.), *Concurrences des passés. Usages politiques du passé dans la France contemporaine*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2006. Ces deux volumes rassemblent les actes d'un colloque pluridisciplinaire tenu en septembre 2003 sur le thème des « usages politiques du passé », en référence au recueil dirigé par François Hartog et Jacques Revel.

¹⁰⁹⁵ Nicolas Offenstadt, *L'Histoire bling-bling. Le retour du roman national*, Paris, Stock, 2009. William Blanc, Aurore Chéry, Christophe Naudin, *Les Historiens de garde. De Lorànt Deutsch à Patrick Buisson, la résurgence du roman national*, Paris, Inculce, 2013.

¹⁰⁹⁶ Voir Baptiste Morizot, « Penser le concept comme carte. Une pratique deleuzienne de la philosophie », *op. cit.* La bêtise est justement la surimposition au chaos d'idées molaires, d'idées « grosses comme des dents creuses », Gilles Deleuze, « Sur les nouveaux philosophes », entretien publié comme supplément au n°24 de la revue bimestrielle *Minuit*, mai 1977.

l'expérience plutôt que d'en ouvrir les potentialités. C'est la carte devenue dogme. La pensée de Vernant joue un rôle pour naviguer entre ces polarités. Si la reproduction du même dans le temps aboutit au repli autocentré, il est à proscrire comme tout dogmatisme. Si l'absence de modèles réintroduit un historicisme radical, nivelant l'histoire dans l'horizontalité du post-modernisme, il ne nous sert à rien pour avancer de savoir ce qui s'est vraiment passé ; outre à satisfaire une curiosité érudite et patrimoniale réactivant l'idée d'une connaissance pour la connaissance.

Ces figures extrêmes, caricaturales, n'épuisent heureusement pas le panorama actuel de la recherche en sciences sociales. Plutôt, elles constituent des pentes, des tendances, des risques. Elles isolent la bêtise et le chaos comme deux pôles contre lesquels la pensée doit se déployer avec toujours plus de sagacité et de vitalité. Or, ne serait-ce pas vers les moments de sa vitalité qu'il faudrait rechercher des pistes de réflexion ? L'anthropologie historique inventée par Vernant constitue précisément l'un de ces moments. Inventif, iconoclaste, conséquent et radical, ce moment de la pensée des sciences sociales exprime ces valeurs qui définissent une histoire effective, une histoire vivante dont l'écriture doit se poursuivre. Faire l'épistémologie de cette anthropologie historique, au regard du contexte intellectuel de la crise de la Raison, de la démocratie et de la fin des traditions, a contribué à saisir ce qui aujourd'hui doit être défendu : un usage constructif de l'histoire, ouvert et pragmatiste, pour s'orienter dans le labyrinthe d'un présent omniprésent.

Bibliographie

Cette bibliographie s'organise en deux parties. Nous recensons d'abord les ouvrages, articles et comptes rendus écrits par Jean-Pierre Vernant – classés dans cet ordre. Nous indiquons ensuite les références mentionnés ou utilisés dans cette enquête. Elles sont classées par ordre alphabétique.

La recension des très nombreux textes signés par Jean-Pierre Vernant n'est pas exhaustive. En particulier, seuls les comptes rendus mentionnés ou utilisés dans ce travail sont indiqués. De même, Jean-Pierre Vernant a donné un très grand nombre d'entretiens et il ne nous a pas semblé pertinent d'en fait ici une liste complète. Par ailleurs la plupart de ces entretiens sont édités dans *Entre Mythe et politique* (Paris, Editions du Seuil, 1996), dans *La Volonté de comprendre – Entretiens avec Jean-Pierre Vernant* (Paris, Editions de l'Aube, 1999) et dans *La Traversée des frontières* (Paris, Editions du Seuil, 2004).

Certains articles sont publiés à plusieurs reprises. S'agissant des articles faisant l'objet d'une analyse ou d'un usage approfondis dans cette enquête, nous indiquons la première publication, puis le recueil dans lequel l'article est republié (*Mythe et pensée chez les Grecs*, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, *Mythe et société en Grèce ancienne*, *Entre Mythe et politique*, *La Traversée des frontières*)

Pour une bibliographie exhaustive des textes de Jean-Pierre Vernant avant 1995, voir Jean-Pierre VERNANT, *Passé et présent : contribution à une psychologie historique*, 2 vol., textes réunis par Riccardo di Donato, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1995.

Jean-Pierre Vernant

Ouvrages

Les Origines de la pensée grecque [1962], Paris, PUF, 2005.

Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique [1965], Paris, La Découverte, 1996.

Hommage à Louis Gernet rendu le 16 février 1966 au Collège de France, avec Marcel BATAILLON, Georges DAVY, Henri LEVY-BRUHL & alii, Paris, PUF, 1966, pp. 31-35.

Problèmes de la guerre en Grèce ancienne [1968], (dir.), Paris, Editions du Seuil, 1999.

Mythe et tragédie en Grèce ancienne I [1972], avec Pierre VIDAL-NAQUET, Paris, La Découverte, 2001.

Mythe et société en Grèce ancienne [1974], Paris, La Découverte, 2004.

Divination et rationalité, (dir.), d'après les résultats d'une enquête du Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes, Paris, Editions du Seuil, 1974.

Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs, avec Marcel DETIENNE, Paris, Flammarion, 1974.

Religions grecques, religions antiques. Leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 5 décembre 1975, Paris, François Maspero, 1976.

Religions, histoires, raisons, Paris, François Maspero, 1979.

La Cuisine du sacrifice en pays grec, avec Marcel DETIENNE (dir.), Paris, Gallimard, 1979.

La Mort dans les yeux : figures de l'autre en Grèce ancienne, Paris, Hachette, 1985.

Corps des dieux, avec Charles MALAMOUD (dir.), Paris, Gallimard, 1986.

Mythe et tragédie en Grèce ancienne II [1986], avec Pierre VIDAL-NAQUET, Paris, La Découverte, 2001.

Travail et esclavage en Grèce ancienne, avec Pierre VIDAL-NAQUET, Bruxelles, Editions Complexe, 1988.

Œdipe et ses mythes [1988], avec Pierre VIDAL-NAQUET, Bruxelles, Editions Complexe, 2001.

L'Individu, la mort, l'amour, Paris, Gallimard, 1989.

Figures, idoles, masques, Paris, Julliard, 1990.

Mythe et religion en Grèce ancienne, Paris, Editions du Seuil, 1990.

La Grèce ancienne 1 – Du mythe à la raison, avec Pierre VIDAL-NAQUET, Paris, Editions du Seuil, 1990.

La Grèce ancienne 2 – L'espace et le temps, avec Pierre VIDAL-NAQUET, Paris, Editions du Seuil, 1991.

La Grèce ancienne 3 – Rites de passage et transgressions, avec Pierre VIDAL-NAQUET, Paris, Editions du Seuil, 1992.

Ai Confini della storia, avec Aldo SCHIAVONE, Turin, Einaudi, 1993.

L'Homme grec, (dir.), Paris, Editions du Seuil, 1993.

Clisthène et la démocratie athénienne, Actes du colloque de la Sorbonne du 15 janvier 1994, avec Pierre LEVÊQUE, Spyros SPATHIS (dir.), Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Passé et présent : contribution à une psychologie historique, 2 vol., textes réunis par Riccardo DI DONATO, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1995.

Mythes grecs au figuré : de l'Antiquité au Baroque, avec Stella GEOGOURDI (dir.), Paris, Gallimard, 1996.

Entre Mythe et politique, Paris, Editions du Seuil, 1996.

L'Orient ancien et nous : l'écriture, la raison, les dieux, avec Jean BOTTERO, Clarisse HERRENSCHMIDT (dir.), Paris, Albin Michel, 1996.

Dans l'Œil du miroir, avec Françoise FRONTISI-DUCROUX, Paris, Odile Jacob, 1997.

L'Univers, les dieux, les hommes : récits grecs des origines, Paris, Editions du Seuil, 1999.

La Volonté de comprendre. Entretiens avec Jean-Pierre Vernant, Paris, Editions de l'Aube, 1999.

Démocratie, citoyenneté et héritage gréco-romain, avec Jean-Paul BRISSON, Pierre VIDAL-NAQUET, Paris, Editions Liris, 2000.

Pour L'Amour du grec, avec Jacqueline DE ROMILLY (dir.), Paris, Bayard, 2000.

Ulysse : petite conférence sur la Grèce, suivi de *Persée*, Paris, Bayard, 2004.

La Traversée des frontières. Entre mythe et politique 2, Paris, Editions du Seuil, 2004.

Pandore, la première femme, texte de la conférence donnée le 6 juin 2005 à la Bibliothèque Nationale de France, Paris, Bayard, 2006.

Œuvres. Religions, rationalités, politique, 2 tomes, Paris, Editions du Seuil, coll. « Opus », 2007.

De la Résistance à la Grèce ancienne, entretien avec Christine DELANGLE, juin 1992, édition établie par François HARTOG, Paris, Editions de l'EHESS, 2014.

Articles

« Le Diderot d'Henri Lefebvre », in *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, Paris, n°29, 1950, pp. 89-94

« Psychologie historique et expérience sociale » [inédit 1950], in *Entre Mythe et politique*, Paris, Editions du Seuil, 1996, pp. 163-164.

« L'homme et le travail en société socialiste », in *La Nouvelle Critique – Revue du Marxisme militant*, Paris, n°23, 1951, pp. 71-85.

« Prométhée et la fonction technique », in *Journal de Psychologie normale et psychologique*, Paris, n°1, 1952, pp. 419-429. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« Travail et nature dans la Grèce ancienne », in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°1, 1955, pp. 1-29. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« Le *Journal de Psychologie* et l'orientation de la psychologie française », avec Philippe MALRIEU, in *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, Paris, n° 61, 1955, pp. 124-136.

« Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne », *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, Paris, n° 66, 1956, pp. 80-84. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », in *Annales E.S.C.*, Paris, n° 2, 1957, pp. 183-206. Repris sous le titre « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque » dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », in *Revue d'histoire des sciences*, Paris, n° 3, 1957, pp. 205-225. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« L'Antiquité esclavagiste », in *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, Paris, n° 77, 1958, pp. 80-89.

« Aspects mythiques de la mémoire », in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n° 1, 1959, pp. 1-29. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« Le Mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », in *Revue d'histoire des religions*, Paris, n°1, 1960, pp. 21-54. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« Le fleuve « amélès » et la « méléte thanatou » », in *Revue Philosophique*, Paris, n°2, 1960, pp. 163-179. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« Aspects de la personne dans la religion grecque », in Ignace MEYERSON (dir.), *Problèmes de la personne*, Actes du Colloque du Centre de Recherche de Psychologie Comparative, Royaumont, 29 septembre-3 octobre 1960, Paris, Mouton – EPHE, 1973. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« Sur les recherches de psychologie comparative historique », *Journal de psychologie normale et pathologique*, Paris, n°2, 1960, pp. 445-451.

« Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le *colossos* », Colloque sur *Le signe et les systèmes de signe*, organisé par le Centre de Recherches de Psychologie comparative, Royaumont, 11-15 avril, 1962. Actes non publiés. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », in *L'Homme. Revue Française d'anthropologie*, Paris, 1963, n°3, pp. 12-50. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », in *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, Paris, n°109, 1963, pp. 82-92. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

« Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère », avec Jacques GERNET, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, n°3, 1964, pp. 308-325. Repris dans *Mythe et société en Grèce ancienne*.

« La lutte des classes », in *Eirene. Studia Graeca et Latina*, Rome, IV, 1965, pp. 5-19. Repris dans *Mythe et société en Grèce ancienne*.

« Raison d'hier et d'aujourd'hui », in *Les Cahiers rationalistes*, Paris, n°235, février 1966, pp. 62-67. Repris dans *Entre Mythe et politique*.

« Les dieux grecs », in Jean SURET-CANALE, Jean-Pierre VERNANT, Antoine CASANOVA & alii, *La Naissance des dieux*, Paris, Editions Rationalistes, 1966, pp. 55-78. Repris sous le titre « La société des dieux » dans *Mythe et société en Grèce ancienne*.

« La tragédie grecque selon Louis Gernet », in Marcel BATAILLON, Georges DAVY, Henri LEVY-BRUHL, Jean-Pierre VERNANT & alii, *Hommage à Louis Gernet rendu le 16 février 1966 au Collège de France*, Paris, PUF, 1966, pp. 31-35.

« Œdipe sans complexe », in *Raison présente*, Paris, n°4, 1967, pp. 3-20. Repris dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*.

« Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates », in Marcel DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972, pp. I-XLVII.

« Le mariage en Grèce archaïque », in *La Parola del passato*, Rome, n° 28, 1973, pp. 51-79. Repris sous le titre « Le mariage » dans *Mythe et société en Grèce ancienne*.

« Le mythe prométhéen chez Hésiode », in *Mythe et société en Grèce ancienne* [1974], Paris, La Découverte, 2004, pp. 177-194.

« Raison du mythe », in *Mythe et société en Grèce ancienne* [1974], Paris, La Découverte, 2004, 195-250.

« Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point », in *Revue de Philologie*, Paris, Tome XL, 1966, pp. 247-276. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, édition de 1985.

« Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre », in *Eirene. Studia Graeca et Latina*, Rome, VII, 1968, pp. 5-23. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, édition de 1985.

« Préface », in Louis GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique* [1968], Paris, Flammarion, 1982, pp. 5-10.

« Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques », in Jan BURIAN et Ladislav VIDMAN (dir.), *Antiquitas graeco-romana ac tempora nostra*, Prague, Academia, 1968, pp. 246-250. Repris dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*.

« Tensions and ambiguities in Greek Tragedy », in Charles S. SINGLETON (dir.), *Interpretation : Theory and Practice*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1969, pp. 105-121. Repris sous le titre « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque » dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*.

« Greek Tragedy : Problems of interpretation », in Richard MACKSEY et Eugenio DONATO (dir.), *Structuralist Controversy : the languages of criticism and the sciences of man*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1970, pp. 273-295.

« Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'« Œdipe-roi » », in *Echanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, tome II, Paris, Mouton, 1970, pp. 1253-1279. Repris avec quelques modifications dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*.

« Ebauche de la volonté dans la tragédie grecque », in *Psychologie comparative et art. Hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF, 1972, pp. 277-306. Repris dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*.

« Préface », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I* [1972], avec Pierre VIDAL-NAQUET, Paris, La Découverte, 2001, pp. 7-10.

« Paroles et signes muets », in Jean-Pierre VERNANT & alii, *Divination et rationalité*, Paris, Editions du Seuil, 1974, pp. 9-25.

« La Grèce, hier et aujourd'hui », entretien avec Stella GEORGOUDI, préface à l'édition grecque de *Mythe et pensée chez les Grecs*, Athènes, Editions I. Zacharopoulos, 1975. Repris dans *Entre Mythe et politique*.

« Raison, mythe et société dans la Grèce antique », entretien avec Maurice GODELIER et Maurice CAVEING, *Raison présente*, Paris, n° 35, 1975, pp. 7-30. Repris sous le titre « Questions de méthode » dans *Entre mythe et politique*.

« Œdipe, notre contemporain ? », entretien avec Martine MILLION, *Travail théâtral*, Paris, n°30, 1978, pp. 4-22. Repris dans *Entre Mythe et politique*.

« Les origines de la philosophie », in Christian DELACAMPAGNE, Robert MAGGIORI, *Philosopher. Les interrogations contemporaines*, Paris, Fayard, 1980, pp. 463-471. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, édition de 1985.

« *Les Grecs sans miracle* de Louis Gernet », préface à Louis GERNET, *Les Grecs sans miracle*, Paris, La Découverte, 1983.

« De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », in *Image et signification*, Rencontres de l'Ecole du Louvres, Paris, La Documentation Française, 1983, pp. 25-37. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, édition de 1985.

« Méthode structurale et mythe des races », in Jacques BRUNSCHWIG, Claude IMBERT et Alain ROGER (dir.), *Histoire et Structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt*, Paris, Vrin, 1985, pp. 43-60. Repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, édition de 1985.

« Un autre regard sur la Grèce ancienne », entretien avec Monique MOUNIER-KUHN, *Courriers du CNRS*, Paris, n° 59, 1985 ; repris sous le titre « Les Etapes d'un cheminement » dans *Entre Mythe et politique*.

« Greek Religion », in Mircea ELIADE (éd.), *The Encyclopedia of Religion*, New York et Londres, Macmillan, 1987, pp. 99-118.

« De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne », in *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, Paris, n° 4-2, 1989, pp. 305-314.

« Le dieu masqué de la tragédie », entretien avec Michèle RAOUL-DAVIS et Bernard SOBEL, in *Théâtre public*, Paris, n°88-89, juillet-octobre 1989, p. 1-14. Repris sous le titre « Un théâtre de la cité » dans *Entre Mythe et politique*.

« Préface », in Maurice OLENDER, *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Gallimard – Editions du Seuil, 1989, pp. 7-11.

« Quand quelqu'un frappe à la porte », in *Le Genre humain*, Paris, n°23, 1991, pp. 9-18. Repris dans *Entre Mythe et politique*.

La Pensée grecque – Entretien avec Jean-Pierre Vernant, film documentaire de Marc FERRO, réalisé par Pierre GAUGE, Paris, Association pour la Recherche à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, BNF, INA, 1992.

« A l'heure actuelle », d'après un entretien avec Luciano CANFORA, in *Quaderni di Storia*, Bari, n°35, 1992, pp. 75-82. Repris dans *Entre Mythe et politique*.

« Retour du tragique ? », in *Pallas. Revue d'études antiques*, Toulouse, n°38, 1992, pp. 7-11. Repris dans *Entre Mythe et politique*.

« Tisser l'amitié », entretien avec Sophie JANKELEVITCH, *Autrement*, Paris, n°17, février 1995, pp. 188-202. Repris dans *Entre Mythe et politique*.

« Introduction », in Marc AUGÉ & alii, *La Grèce pour penser l'avenir*, Actes du colloque interdisciplinaire tenu du 2 au 4 décembre 1996, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 13-23.

« Penser la différence pour penser la Grèce », in *Desmos. Le lien*, Paris, n° 10-11, 2002, pp. 78-86. Repris dans *La Traversée des frontières*.

« Mauss, Meyerson, Granet, Gernet », in *Sociologie et sociétés*, Paris, n° 2, 2004, pp. 27-31.

« Entre passé et présent », entretien avec Olivier DOUBRE, in *Politis*, Paris, n° 827, 25 novembre 2004.

« De la responsabilité tragique à l'engagement contemporain », in *Nouvelle Revue de psychosociologie*, Paris, n° 2, 2006, pp. 11-19.

« Postface », in François HARTOG, Pauline SCHMITT-PANTEL et Alain SCHNAPP (dir.), *Pierre Vidal-Naquet, un historien dans la cité*, Paris, La Découverte, 2007, pp. 219-226.

« Entretien inédit (I) : « Comme une barque sur un fleuve... » », in *Anabases*, Toulouse, n° 7, 2008, pp. 17-32. Entretien réalisé par José Otavio NOGUEIRA GUIMARAES, et publié en annexe de *Jean-Pierre Vernant Polumètis. Essais historiographiques sur une anthropologie historique de la Grèce antique*, Thèse de doctorat, sous la direction de François HARTOG, EHESS, 2009.

« Entretien inédit (II) : « Ce que je pensais, ce que je faisais » », in *Anabases*, Toulouse, n° 8, 2008, pp. 13-24. Entretien réalisé par José Otavio NOGUEIRA GUIMARAES, et publié en annexe de *Jean-Pierre Vernant Polumètis. Essais historiographiques sur une anthropologie historique de la Grèce antique*, Thèse de doctorat, sous la direction de François HARTOG, EHESS, 2009.

Comptes-rendus

« Le Pur et l'impur », (Louis MOULINIER, *Le Pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1952), in *L'Année sociologique*, Troisième série, Paris, 1953-1954, pp. 331-352. Repris dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*.

« Espace et organisation politique en Grèce ancienne » (Pierre VIDAL-NAQUET et Pierre LEVEQUE, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964), in *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique* [1965], Paris, La Découverte, 1996, pp. 238-260.

« La religion romaine archaïque, suivi d'un appendice sur la religion des Étrusques » (Georges DUMEZIL, Paris, Payot, 1966), *L'Homme*, Paris, n°4, 1968, p. 92-103.

« Compte rendu » (Marcel DETIENNE, *Les Maîtres de vérité en Grèce Archaïque*), in *Archive des sciences sociales des religions*, Paris, n° 1, 1969, pp. 194-196. Repris dans *Entre Mythe et politique*.

« Idées romaines » (Georges DUMEZIL, Paris, Gallimard, 1969), *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°69, 1972, p. 206-210.

« Mythe et épopée, III. Histoires romaines » (Georges DUMEZIL, Paris, Gallimard, 1973), *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°72, 1975, p. 222-225.

« Les dieux souverains des Indo-Européens » (Georges DUMEZIL, Paris, Gallimard, 1977), *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°75, 1978, p. 487-491.

« Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix questions romaines » (Georges DUMEZIL, Paris, Gallimard, 1975), *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°75, 1978, p. 491-494.

Références

A

Louis ALTHUSSER, Etienne BALIBAR, *Lire le Capital. Tome II : L'objet du capital*, Paris, François Maspero, 1965.

Claire ANDRIEU, Marie-Claire LAVABRE, Danielle TARTAKOWSKY (dir.), *Politiques du passé. Usages politiques du passé dans la France contemporaine*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2006.

Hannah ARENDT, *La Crise de la culture* [1954-1968], Paris, Gallimard, 1972.

- *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* [1963], Paris, Gallimard, 1991.

Raymond ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938.

André AYMARD, « Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque », in *Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation*, Paris, n°11, 1943, pp. 124-146.

- « L'idée de travail dans la Grèce archaïque », in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°1, 1948, pp. 29-45.
- *Etudes d'histoire ancienne*, Paris, PUF, 1967.

B

Gaston BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance* [1938], Paris, Vrin, 2004.

Anne BALANSARD (dir.), *Le travail et la pensée technique dans l'antiquité classique : lecture et relecture d'une analyse de psychologie historique de Jean-Pierre Vernant*, Ramonville Saint-Agne, Erès, 2003.

Roger BASTIDE, *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Paris, La Haye, Mouton, 1962.

Walter BENJAMIN, *Paris capitale du XIXe siècle. Le Livre des passages*, Paris, Cerf, 1989.

- *Sur le concept d'histoire*, Paris, Payot & Rivages, 2013.

Claude BERNARD, *Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale* [1865], Paris, Flammarion, 1993.

Henri BERR, *L'Avenir de la philosophie. Esquisse d'une synthèse des connaissances fondée sur l'histoire*, Paris, Hachette, 1899.

Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1997.

Jean-Michel BERTHELOT, *Les Vertus de l'incertitude. Le travail d'analyse dans les sciences sociales*, Paris, PUF, 1996.

- *Epistémologie des sciences sociales*, (dir.), Paris, PUF, 2001.

William BLANC, Aurore CHERY, Christophe NAUDIN, *Les Historiens de garde. De Lorànt Deutsch à Patrick Buisson, la résurgence du roman national*, Paris, Inculte, 2013.

Jorge Luis BORGES, *L'Aleph* [1949], Paris, Gallimard, 1977.

Patrick BOUCHERON, *Faire Profession d'historien*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010.

- « Sauver le passé », préface à Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, Paris, Payot & Rivages, 2013, pp. 7-50.

Raymond BOUDON, *La Place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, PUF, 1984.

Guy BOURDE et Hervé MARTIN, *Les Ecoles historiques* [1983], Paris, Editions du Seuil, 1997.

Jean BOUTIER et Dominique JULIA (dir.), *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, Paris, Autrement.

Alain BOUVIER, *Philosophie des sciences sociales*, Paris, PUF, 1999.

Fernand BRAUDEL, « La Longue durée », *Annales ESC*, Paris, n° 4, 1958, pp. 725-753.

- *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.

Emile BREHIER, « Compte-rendu *Les fonctions psychologiques et les œuvres* », in *Revue Philosophique*, Paris, 77, 1951, pp. 464-465.

Jacques BRUNSCHWIG, Claude IMBERT et Alain ROGER (dir.), *Histoire et Structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt*, Paris, Vrin, 1985.

André BURGUIERE, « Anthropologie historique », in André BURGUIERE (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986, pp. 52-60.

- « L'anthropologie historique », in Jacques LE GOFF (dir.), *La Nouvelle Histoire* [1978], Paris, Editions Complexes, 1988, pp. 137-165.

John BURNET, *Early Greek Philosophy* [1908], Londres, A & C Black Ltd, 1920.

- *L'Aurore de la philosophie grecque* [traduction française], Paris, Payot, 1919.

Giovanni BUSINO, « Notes sur les métaphores fondatrices de la connaissance sociologique », *Revue européenne des sciences sociales*, [En ligne], XXXVIII-117 | 2000, mis en ligne le 17 décembre 2009, URL : <http://ress.revues.org/711>.

C

Cahiers Philosophiques, Paris, n° 112, décembre 2007.

Claude CALAME, « L'individu entre le même et les autres. De la Grèce ancienne à la modernité », in *Agenda de la pensée contemporaine*, Paris, n°10, 2008, pp. 129-141.

Georges CANGUILHEM, *La Connaissance de la vie* [1965], Paris, Vrin, 2009.

- *Le Normal et le pathologique* [1966], Paris, PUF, 2005.

Charles-Olivier CARBONELL, *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*, Paris, Privat, 1979.

- *L'Historiographie*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1981.

Enrico CASTELLI GATTINARA, *Les Inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Vrin – Editions de l'EHESS, 1998.

Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes, *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, Editions de l'EHESS, 1987.

Roger CHARTIER, *Au Bord de la Falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 2009.

François CHATELET, *La Naissance de l'histoire : la formation de la pensée historique en Grèce*, Paris, Editions de Minuit, 1961.

- « *Les Origines de la pensée grecque* », compte rendu, in *Annales E.S.C.*, Paris, n° 5, 1964, pp. 1015-1021.

Catherine COLLIOT-THELENE, *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.

Suzanne COLNORT, « Analyse d'ouvrage. Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* », in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Paris, n° 18-4, 1965, pp. 409-410.

Francis M. CORNFORD, *From religion to philosophy : a study in the origins of western speculation*, Londres, E. Arnold, 1912.

- *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought*, Oxford University Press, 1952.

Philippe COURREGÉ, « Un modèle mathématique des structures élémentaires de la parenté », in *L'Homme*, Paris, n° 3-4, 1965, pp. 248-290.

Maryline CRIVELLO, Patrick GARCIA, Nicolas OFFENSTAD (dir.), *Concurrences des passés. Usages politiques du passé dans la France contemporaine*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2006.

D

Michel DE CERTEAU, « L'opération historique », in Jacques LE GOFF et PIERRE NORA (dir.), *Faire de l'histoire. Tome I : Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 1974.

- *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

- *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire* [1980], Paris, Gallimard, 1990.

Michel DE FORNEL, Jean-Claude PASSERON, *L'Argumentation. Preuve et persuasion*, Paris, Editions de l'EHESS, 2002.

Jean DEFRADAS, « Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point », in *L'Information littéraire*, Paris, n° 4, 1965, pp. 152-156.

Christian DELACROIX, Patrick GARCIA, François DOSSE, *Les Courant historiques en France XIXe-XXe siècles*, Paris, Armand Colin, 1999

- *Historiographies. Concepts et débats*, (dir.), 2 tomes, Paris, Gallimard, 2010.

Marie DELCOURT, « Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, Bruxelles, n° 42-2, 1964, pp. 594-595.

Gilles DELEUZE, « Cinéma et pensée », cours 67, 30 octobre 1984, n° 2, en ligne, URL : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=4, consulté le 25 juillet 2014.

- *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 1986.

Jacqueline DE ROMILLY, *Le Temps dans la tragédie grecque*, Paris, Vrin, 1971.

Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* [1916], Paris, Payot, 1979.

Marcel DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque* [1967], Paris, Librairie Générale Française, 2006.

- *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972.
- *Transcrire les mythologies : tradition, écriture, historicité*, (dir.), Paris, Albin Michel, 1994.
- *Comparer l'incomparable*, Paris, Editions du Seuil, 2000.
- *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris, Perrin, 2009.

John DEWEY, *The Later works, 1925-1953*, Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1989.

- *Logique. La Théorie de l'enquête* [1938], Paris, PUF, 2006.
- *Comment nous pensons* [1910], Paris, Les Empêcheurs de Tourner en Rond, 2004.
- *Reconstruction en philosophie* [1920], Paris, Gallimard, 2014.

Riccardo DI DONATO, « Invito alla lettura dell'opera di Ignace Meyerson, Psicologia storica e studio del mondo antico », in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XII, 1982, pp. 603-664.

- « L'anthropologie historique de Louis Gernet », in *Annales E.S.C.*, Paris, n° 5-6, 1982, pp. 984-996.
- « Pour une histoire de la psychologie historique. Lettres et notes d'Ignace Meyerson », in *Psychisme et histoire*, Acte du colloque, 12-14 novembre 1987, Aix-en-Provence, Technologies, Idéologies, Pratiques, VIII, 1-4, 1989, pp. 65-89.
- *Per una antropologia storica del mondo antico*, Scandini, La nuova Italia, 1990.
- *Passé et Présent ; contributions à une psychologie historique*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.

Wilhelm DILTHEY, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit* [1883], Paris, Le Cerf, 1992.

François DOSSE, *L'Histoire en miettes. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Paris, La Découverte, 1987.

- *Histoire du structuralisme*, 2 tomes, Paris, La Découverte, 1991-1992.
- *L'Histoire*, Paris, Armand Colin, 2000.
- « Histoire des mentalités », in Christian DELACROIX, Patrick GARCIA, François DOSSE, *Historiographies. Concepts et débats*, tome I, Paris, Gallimard, 2010, pp. 220-231.

Roger-Paul DROIT (dir.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, Paris, Le Monde Editions, 1991, pp. 434-452.

Georges DUBY, « La Féodalité ? Une mentalité médiévale », *Annales E.S.C.*, Paris, n°4, 1958, pp. 765-771.

- « L'histoire des mentalités », in Charles SAMARAN (dir.), *L'Histoire et ses méthodes*, dir. Samaran, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961.

Georges DUMEZIL, *L'Idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.

- *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966.
- *Entretiens avec Didier Eribon*, Paris, Gallimard, 1987.

Olivier DUMOULIN, *Le Rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*, Paris, Albin Michel, 2003.

Florence DUPONT, « Le premier Vernant ou la fin du miracle grec », in *Agenda de la pensée contemporaine*, Paris, n°10, 2008, pp. 93-103.

Emile DURKHEIM, *De La Division du travail social* [1893], Paris, PUF, 1994.

- *Les Règles de la méthode sociologique* [1894], Paris, PUF, 2005.
- *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* [1912], Paris, PUF, 2003.

Emile DURKHEIM, Marcel MAUSS, « De Quelques Formes de classification – contributions à l'étude des représentations collectives », in *L'Année sociologique*, Paris, n°6, 1903, pp. 1-72.

Alexandru DUTU et Norbert DODILLE, *Etat des lieux en sciences sociales*, Institut Français de Bucarest, L'Harmattan, Paris, 1993.

E

Dimitri EL MURR, « Raison et politique : Jean-Pierre Vernant et la *Polis* grecque », in *Cahiers Philosophiques*, Paris, n° 112, Décembre 2007, pp. 66-90.

Didier ERIBON, *Faut-il brûler Dumézil ? Mythologie, science et politique*, Paris, Flammarion, 1992.

Alfred ESPINAS, *Les Origines de la technologie*, Paris, Alcan, 1897.

F

Lewis Richard FARNELL, *The Cults of the Greeks States*, Clarendon Press, Oxford, 1909.

Benjamin FARRINGTON, *Greek science. Its meaning for us* [1949], Baltimore, Penguin Books, 1961.

Lucien FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.

- « Propos d'initiative : vivre l'histoire », in *Mélanges d'histoire sociale*, Vol. 3, 1943, pp. 5-18.
- *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1949.
- *Combats pour l'histoire* [1952], Paris, Armand Colin, 1992.

André-Jean FESTUGIERE, « La Grèce. La religion », in Maxime GORCE et Raoul MORTIER (dir.), *Histoire générale des religions. Tome II : Grèce-Rome*, Paris, Aristide Quillet Editeur, 1944, pp. 27-147.

- *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris, Edition de la Revue, 1947

Moses I. Finley, *Mythe, mémoire, histoire : les usages du passé*, Paris, Flammarion, 1981.

Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

- *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 145-172. Repris dans *Dits et écrits, Tome I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, texte n°84.
- « What is Enlightenment? », in Paul RABINOW, *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984. Repris sous le titre « Qu'est-ce que les Lumières ? » dans *Dits et écrits, Tome IV, 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, texte n°339.
- « La vie : l'expérience et la science », in *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris, n° 1 : « Canguilhem », 1985, p. 3-14, repris dans *Dits et écrits, Tome IV, 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, texte n°361.

Robert FRANCK, *Faut-il chercher aux causes une raison ? L'explication causale dans les sciences humaines*, Paris, Vrin, 1994.

- « Histoire et structure », in Jean-Michel Berthelot, *Epistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, 2001, pp. 317-356.

Roberto FREGA, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Frédéric FRUTEAU DE LACLOS, « Vernant et Meyerson. Le mental, le social et le structural », in *Cahiers Philosophiques*, Paris, n° 112, Décembre 2007, pp. 9-25.

François FURET, *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982.

G

Marcel GAUCHET (dir.), *Philosophie des sciences historiques*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988.

Louis GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémantique)* [1917], Paris, Albin Michel, 2001.

- « De la modernité des Anciens », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 63, 1939, pp. 3-15.
- « Droit et prédroit en Grèce ancienne », *L'Année sociologique*, Troisième série, Paris, 1948-1949, pp. 21-119.
- « Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne : le Foyer commun », in *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris, XI, 1951, pp. 21-43.
- *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1968.
- *Les Grecs sans miracle*, textes réunis et présentés par Riccardo DI DONATO, Paris, La Découverte, 1983.

Louis GERNET et André BOULANGER, *Le Génie grec dans la religion* [1932], Paris, Albin Michel, 1970.

Carlo GINZBURG, *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle* [1976], Paris, Aubier, 1993.

- *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire* [1986], Paris, Flammarion, 1989.

Gustave GLOTZ, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* [1904], New York, Arno Press, 1973.

- *Histoires grecques*, Paris, PUF, 1948.

Maurice GODELIER, « Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage », in *Annales E.S.C.*, Paris, n° 3-4, 1971, pp. 541-558.

- *Horizon. Trajets marxistes en anthropologie*, Paris, François Maspero, 1977.

Victor GOLDSCHMIDT, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953.

- « Remarques sur la méthode structurale », in Gilbert BOSS (dir.), *Métaphysique, Histoire de la philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Paris, Payot, 1981, pp. 213-240.

Maxime GORCE et Raoul MORTIER (dir.), *Histoire générale des religions. Tome II : Grèce-Rome*, Paris, Aristide Quillet Editeur, 1944.

Jean-Yves GRENIER et Bernard LEPETIT, « L'expérience historique. A propos de C.-E. Labrousse », in Bernard LEPETIT, *Carnet de Croquis. Sur la connaissance historique*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 45-79.

Aurélien GROS, *Penser le changement historique : la genèse de l'anthropologie historique de Jacques Le Goff*, Mémoire de Master, sous la direction de François HARTOG, Paris, EHESS, 2009.

- « Les formes de l'enquête historique : John Dewey et Max Weber », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 07 | 2011, mis en ligne le 17 mai 2011, consulté le 24 octobre 2014. URL : <http://acrh.revues.org/3668>.

H

François HARTOG, « Il confronto con gli antichi », in Salvatore SETTIS (dir.), *I Greci : storia, cultura, arte, società. Vol. I : Noi e i Greci*, Turin, 1996, pp. 3-37.

- *L'Histoire, d'Homère à Augustin*, Paris, Ed. du Seuil, 1999.
- *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Editions du Seuil, 2003.
- *Evidences de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales – Gallimard, 2005.
- *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, Galaade Editions, 2005.
- *Vidal-Naquet, historien en personne. L'homme-mémoire et le moment-mémoire*, Paris, La découverte, 2007.
- « La cité grecque et les « sombres temps » », in Maurice OLENDER, François VITRANI (dir.), « Jean-Pierre Vernant. Dedans dehors », *Le Genre humain*, n° 53, Editions du Seuil, Février 2013, pp. 175-183.
- *La Chambre de veille*, avec Felipe BRANDI et Thomas HIRSCH, Paris, Flammarion, 2013.
- *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013.

François HARTOG, Gérard LENCLUD, « Régimes d'historicité », in Alexandru DUTU et Norbert DODILLE, *Etat des lieux en sciences sociales*, Institut Français de Bucarest, L'Harmattan, Paris, 1993.

François HARTOG, Jacques REVEL (dir.), *Les Usages politiques du passé*, Paris, Editions de l'EHESS, 2001.

François HARTOG, Pauline SCHMITT-PANTEL et Alain SCHNAPP (dir.), *Pierre Vidal-Naquet, un historien dans la cité*, Paris, La Découverte, 2007, pp. 219-226.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* [1819-1828], Paris, Vrin, 1946.

Danièle HERVIEU-LEGER, « Compte rendu » sur Didier Eribon, *Faut-il brûler Dumézil ? Mythologie, science et politique*, in *Revue française de science politique*, Paris, n° 2, 1994, pp. 330-334.

I

Georg G. IGGERS, *Historiography in the Twentieth Century. From scientific objectivity to the postmodern challenge*, Hannover-Londres, Wesleyan University Press, 1997.

François André ISAMBERT, « Compte rendu de Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* », in *Archives des sciences sociales des religions*, Paris, n° 15, 1963, pp. 226-227.

J

William JAMES, *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser* [1907], Paris, Flammarion, 2007.

Henri JEANMAIRE, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique* [1939], New York, Arno Press, 1975.

- *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951.

K

Victor KARADY, « Durkheim, les sciences sociales et l'Université : bilan d'un semi-échec », *Revue Française de Sociologie*, Paris, n°2, 1976, pp. 267-311.

Frédéric KECK, *Claude Lévi-Strauss. Une introduction*, Paris, La Découverte, 2005.

Nikolay KOPOSOV, *De l'Imagination historique*, Paris, Editions de l'EHESS, 2009.

Reinhart KOSELLECK, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, [1979], Paris, Editions de l'EHESS, 1990.

- *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard – Editions du Seuil, 1997.

Alexandre KOYRE, « Les philosophes et la machine », in *Critique*, Paris, n°23, 1948, pp. 324-333.

- « Du monde de l'« à peu près » à l'univers de la précision », in *Critique*, Paris, n°28, 1948, pp. 806-823.

Thomas KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques* [1962], Paris, Flammarion, 1972.

L

Claude-Ernest LABROUSSE, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie Dalloz, 1933.

- *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, Paris, PUF, 1943.
- *L'Histoire sociale. Sources et méthodes*, (dir.), Actes du colloque de l'Ecole Normale, Paris, PUF, 1967.

André LAKS, « Les origines de Jean-Pierre Vernant. À propos des *Origines de la pensée grecque* », *Critique*, 1998, n° 612, p. 268-282.

Charles-Victor LANGLOIS, Charles SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques* [1898], Paris, Editions Kimé, 1992.

Emmanuel LAURENTIN (dir.), *A Quoi Sert l'Histoire aujourd'hui ?*, Paris, Bayard – France Culture, 2010.

Guillaume LE BLANC, *La Pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.

- *Canguilhem et les normes*, Paris PUF, 2007.

Dominique LECOURT (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1999.

Jacques LE GOFF, « L'historien et l'homme quotidien », in *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel II*, Méthodologie de l'Histoire et des Sciences Humaines, Toulouse, 1972. Repris dans *Pour un autre Moyen Age*.

- « Les mentalités : une histoire ambiguë », in Jacques LE GOFF, Pierre NORA (dir.), *Faire de l'histoire*, tome 3, Paris, Gallimard, 1974, pp. 106-129.
- *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977.
- *La Nouvelle Histoire* [1978], (dir.), Paris, Editions Complexe, 1988.
- *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988.

Jacques LE GOFF et Pierre NORA (dir.), *Faire de l'histoire*, 3 tomes, Paris, Gallimard, 1974.

Jacques LE GOFF, Pierre TOUBERT, « Une histoire totale du Moyen Age est-elle possible ? », in *Actes du 100^e congrès national des sociétés savantes*, Editions de la Bibliothèque nationale, 1977, p. 31-38.

Jacques LE GOFF, Pierre VIDAL-NAQUET, « Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois (*Yvain* de Chrétien de Troyes) », in *Critique, Hommage à Lévi-Strauss*, Paris, n° 325, Juin 1974, pp. 541-571.

Gérard LENCLUD, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de « tradition » et de « société traditionnelle » en ethnologie », in *Terrain*, Paris, n° 9, 1987, pp. 110-123.

- « Qu'est-ce que la tradition ? », in Marcel DETIENNE (dir.), *Transcrire les mythologies : tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 25-44.

Bernard LEPETIT (dir.), *Les Formes de l'expérience*, Paris, Albin Michel, 1995.

- *Carnet de Croquis. Sur la connaissance historique*, Paris, Albin Michel, 1999.

Emmanuel LE ROY LADURIE, *Le Territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1973.

- « L'histoire immobile », in *Annales E.S.C.*, Paris, n° 3, 1974, pp. 673-692.

Lucien LEVY-BRUHL, *La Mentalité primitive* [1922], Paris, PUF, 2010.

Claude LEVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté* [1949], Paris, La Haye, Mouton, 1967.

- *Race et histoire*, coll. « La question raciale devant la science moderne », Paris, UNESCO, 1952. Repris dans *Anthropologie structurale II*.
- « Les Mathématiques de l'homme », in *Bulletin international des sciences sociales*, Paris, UNESCO, n° 4, 1954, pp. 643-653.
- *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, 1958.
- « L'Anthropologie devant l'histoire », *Annales E.S.C.*, Paris, 1960, n°4, pp. 625-637.
- *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- *Mythologiques*, 4 tomes, Paris, Plon, 1964-1971.
- « Le temps du mythe », *Annales E.S.C.*, Paris, n°3-4, 1971, pp. 533-540.
- *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

Claude LEVI-STRAUSS, Maurice GODELIER, Marc AUGÉ, « Anthropologie, histoire, idéologie », *L'Homme*, Paris, 1975, n° 3-4, pp. 177-188.

Nicole LORAUX, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, Mouton – EHESS, 1981.

- « Repolitiser la cité », in *L'Homme*, Paris, n°26, 1986, pp. 239-255.
- « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le Genre humain*, n° 27, Éditions du Seuil, 1993, p. 23-39.
- « *Back to the Greeks ?* Chronique d'une expédition lointaine en terre connue », in Jacques REVEL, Nathan WACHTEL (dir.), *Une Ecole pour les sciences sociales. De la VIe section à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, Editions du Cerf – Editions de l'EHESS, 1996, pp. 275-297.

Michael LÖWY, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie, une lecture des thèses « sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001.

M

Patrice MANIGLIER, *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss*, Paris, Ellipses, 2002.

- *Le moment philosophique des années 1960 en France*, (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2011.

Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Editions du Seuil, 1954.

Karl MARX, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1965.

Marcel MAUSS, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°21, 1924, pp. 892-922.

- *Essai sur le Don* [1925], Paris, PUF, 2007. Repris dans *Sociologie et anthropologie*.
- *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001.

Emile MEYERSON, *Essais* [1936], Paris, Fayard, 2009.

Ignace MEYERSON, *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres* [1948], Paris, Albin Michel, 1995.

- « Le travail : une conduite », in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°1, 1948, pp. 7-16.
- « Le temps, la mémoire, l'histoire », in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Paris, n°3, 1956, pp. 333-354.
- *Problèmes de la personne*, Actes Colloque du Centre de recherche de psychologie comparative, Royaumont, 29 septembre – 3 octobre 1960, Paris, Mouton, EPHE, 1973.
- *Ecrits, 1920-1983*, Paris, PUF, 1986.

Arnaldo MOMIGLIANO, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne* [1977], Paris, Gallimard, 1983.

Baptiste MORIZOT, *Hasard et individuation. Penser la rencontre comme invention à la lumière de l'œuvre de Gilbert Simondon*, Thèse de doctorat, sous la direction de Pierre-François MOREAU, ENS-LSH, 2011. A paraître chez Vrin, 2015.

- « Penser le concept comme carte. Une pratique deleuzienne de la philosophie », in Mauro CARBONE, Paride BROGGI et Laura TURARBEEK (dir.), *La Géophilosophie de Gilles Deleuze : Entre esthétiques et politiques*, Paris, Mimesis, 2012.

Claude MOSSE, « Moses Finley ou l'histoire ancienne au présent », in *Annales E.S.C.*, Paris, n°5-6, 1982, pp. 997-1003.

Louis MOULINIER, *Le Pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1952.

Lewis MUMFORD, *Technics and civilization*, New-York, Harcourt, Brace and Co., 1934.

N

Friedrich NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie* [1872], Paris, Gallimard, 1977.

- « De l'utilité et des inconvénients de l'Histoire pour la vie » [1874], in *Considérations inactuelles I et II, Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1990.
- *La Généalogie de la morale* [1887], Paris, Gallimard, 1971.
- *Le Crépuscule des idoles* [1888], Paris, Gallimard, 1974.

José Otavio NOGUEIRA GUIMARAES, *Jean-Pierre Vernant Polumètis. Essais historiographiques sur une anthropologie historique de la Grèce antique*, Thèse de doctorat, sous la direction de François HARTOG, EHESS, 2009.

Gérard NOIRIEL, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996.

Pierre NORA (dir.), « Le retour de l'événement », in Jacques LE GOFF, Pierre NORA (dir.), *Faire de l'histoire*, tome 1, Paris, Gallimard, 1974, pp. 287-307.

- *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1992.
- *Essais d'Ego-histoire*, (dir.), Paris, Gallimard, 1987.

Maria NOVELLA BORGHETTI, *L'œuvre d'Ernest Labrousse. Genèse d'un modèle d'histoire économique*, Paris, Editions de l'EHESS, 2005.

O

Otto Gerhard OEXLE, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, Paris, Aubier, 2001.

Nicolas OFFENSTADT, *L'Histoire bling-bling. Le retour du roman national*, Paris, Stock, 2009.

- *L'Historiographie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2011.

Maurice OLENDER, *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Gallimard – Editions du Seuil, 1989

Maurice OLENDER, François VITRANI (dir.), « Jean-Pierre Vernant. Dedans dehors », *Le Genre humain*, n° 53, Editions du Seuil, Février 2013.

P

Françoise PAROT (dir.), *Pour une psychologie historique. Ecrits en hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF, 1996.

- *Les Fonctions en psychologie*, (dir.), Wavre, Ed. Mardaga, 2008.

Jean-Claude PASSERON, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », in *Revue Française de Sociologie*, 1990, n° 31-1, pp. 3-22.

- *Le Raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel, 2006.
- « Penser par cas. Reasonner à partir de singularités », in Jean-Claude PASSERON et Jacques REVEL (dir.), *Penser par cas*, Paris, Editions de l'EHESS, 2005.

Pascal PAYEN, « Par-delà les frontières. L'héritage politique grec dans les œuvres de Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet », *Anabases*, Toulouse, n°15, 2012, pp. 37-58.

Philosophie Magazine, Paris, n° 11, mai 2007.

Jean PIAGET, *Le Structuralisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1996.

Noemi PIZARROSO, « Ignace Meyerson et les « fonctions psychologiques » », in François PAROT (dir.), *Les Fonctions en psychologie*, Wavre, Editions Mardaga, 2008, pp. 117-137.

- « La psychologie historique vue par la psychologie expérimentale : analyse d'une rencontre manquée », in Paris, *Revue d'histoire des sciences*, n°2, 2008, pp. 399-434.
- *La Psychologie historique d'Ignace Meyerson*, thèse de doctorat, sous la direction de François Parot, Université Paris Descartes, 2008.

Michel POITEVIN, *Dumézil*, Paris, Ellipses, 2002.

- *Georges Dumézil, un naturel comparatiste*, Paris, Ouverture Philosophique, L'Harmattan, 2002.

Krzysztof POMIAN, *L'Ordre du temps*, Paris Gallimard, 1984.

- *Sur l'Histoire*, Paris, Gallimard, 199.

Pierre PONCHON, « D'un miracle à l'autre : la tragédie grecque et le tragique selon Vernant », in *Cahiers Philosophiques*, Paris, n° 112, Décembre 2007, pp. 26-41.

Karl POPPER, *La Logique de la découverte scientifique* [1959], Paris, Payot, 1973.

- *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1988.

Christophe PROCHASSON, *Les Intellectuels et le socialisme. XIXe-XXe siècles*, Paris, Plon, 1997.

Antoine PROST, *Douze Leçons sur l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 1996.

François PROUST, *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Cerf, 1994.

Psychologie comparative et art. Hommage à Ignace Meyerson, Paris, PUF, 1972.

R

« Hommage à Jean-Pierre Vernant », numéro spécial, *Raison présente*, Paris, n° 160, 2012.

Jacques RANCIERE, « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien », *L'Inactuel*, n°6, Calmann-Lévy, 1996, p.53-68.

Ernest RENAN, *Souvenir d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann Lévy, 1883

Jacques REVEL, « Histoire et sciences sociales : les paradigmes des *Annales* », in *Annales E.S.C.*, Paris, n° 6, 1979, pp. 1360-1376.

- « Histoire et sciences sociales : une confrontation instable », in Jean BOUTIER et Dominique JULIA (dir.), *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, Paris, Autrement, 1995, pp. 69-81.
- « Histoire des mentalités et psychologie historique », in Françoise PAROT (dir.), *Pour une psychologie historique. Ecrits en hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF, 1996, pp. 209-227.
- « Ressources narratives et connaissance historique », in *Enquête*, [en ligne], 1/1995, mis en ligne le 1^{er} février 2007. URL : <http://enquete.revues.org/document262.html>.
- *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard – Editions du Seuil, 1996.
- « Les Sciences historiques », in Jean-Michel BERTHELOT, *Epistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, 2001, pp. 21-76.

Jacques REVEL, Nathan WACHTEL (dir.), *Une Ecole pour les sciences sociales. De la VIe section à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, Editions du Cerf – Editions de l'EHESS, 1996.

Judith REVEL, *Le Vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2009.

- *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Editions Mille et Une Nuits, 2010.

Paul RICOEUR, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Editions du Seuil, 1983-1985.

- *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Editions du Seuil, 2000.

Erwin ROHDE, *Psychè*, Paris, Payot, 1953.

S

Gildas SALMON, « Psychologie historique et analyse structurale chez Jean-Pierre Vernant », in *Cahiers Philosophiques*, Paris, n° 112, Décembre 2007, pp. 42-65.

Charles SAMARAN (dir.), *L'Histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961.

Jean-Paul SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

- *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

Pierre-Maxime SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, [1938], Paris, PUF, 1947.

- *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne* [1934], Paris, PUF, 1949.

Joan W. SCOTT, *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques*, Paris, Fayard, 2009.

Louis SECHAN, *Le Mythe de Prométhée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

Charles SEIGNOBOS, *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, Alcan, 1901.

Charles SEGAL, « Afterword : Jean-Pierre Vernant and the Study of Ancient Greece », in *Arethusa*, Baltimore, vol. 15, 1982, pp. 221-233.

François SIMIAND, *Méthode historique et sciences sociales*, Paris, Editions des Archives contemporaines, 1987.

Gilbert SIMONDON, *L'Individuation à la lumière des notions de formes et d'informations*, Paris, Millon, 2005.

Bruno SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* [1946], Hamburg, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

Dan SPERBER, Pierre SMITH, « Mythologiques de Georges Dumézil », in *Annales E.S.C.*, Paris, n° 3-4, 1971, pp. 559-586.

T

George D. THOMPSON, *Studies in ancient greek society. Vol. II : The First Philosophers*, Londres, Laurence et Wishart, 1955.

V

Lucette VALENSI, Nathan WACHTEL, « L'anthropologie historique », in Jacques REVEL, Nathan WACHTEL (dir.), *Une Ecole pour les sciences sociales. De la VI^e section à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, Editions du Cerf – Editions de l'EHESS, 1996, pp. 251-274.

Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 1971.

- « Le renouveau de l'histoire ancienne prépare-t-il un nouveau siècle des Lumières ? », in Roger-Paul DROIT (dir.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, Paris, Le Monde Editions, 1991, pp. 434-452.

Pierre VIDAL-NAQUET et Pierre LEVEQUE, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Pierre VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur Noir* [1981], Paris, La Découverte, 2005.

- « Fragments pour un portrait de Jean-Pierre Vernant », in *Raison présente*, Paris, n°81, 1987, pp. 51-57.
- *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Flammarion, 1990.
- *Mémoires*, 2 tomes, Paris, Editions du Seuil, 1995-1998.
- *L'Histoire et mon combat*, Entretiens avec Dominique BOUREL et Hélène MONSACRE, Paris, Albin Michel, 2006.

W

Nathan WACHTEL, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnoles 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971.

Jean WAHL, *Tableau de la Philosophie française*, Paris, Editions de la Revue Fontaine, 1946.

Max WEBER, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.

- *Le Savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003.

Hayden WHITE, *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe*, Londres, John Hopkins University Press, 1973.

Edouard WILL, « Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* », compte rendu, in *Revue historique*, Paris, n°231, 1964, pp. 191-193.

Michel WINOCK, *Chroniques des années 1960*, Paris, Editions du Seuil, 1987.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1965.

Frédéric WORMS, *La Philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

Patrick WOTLING, *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.

Table des matières

REMERCIEMENTS	3
RESUME	4
INTRODUCTION	7
1. <i>De l'historiographie à l'épistémologie</i>	13
a. Le problème de la classification.....	13
b. L'obstacle épistémologie des continuités lexicales	18
2. <i>La normativité épistémologique de l'enquête</i>	20
a. Normativité vitale et normativité épistémologique.....	22
b. Le schème de l'enquête : John Dewey et Max Weber.....	27
c. Objectiver le processus d'enquête.....	35
3. <i>Le labyrinthe Vernant ou : comment classer ?</i>	38
a. Une éthologie du concept.....	38
b. Le labyrinthe aux multiples boussoles.....	40
c. Une perspective généalogique.....	45
4. <i>Inventaire des sources et organisation de l'enquête.....</i>	48
 <u>PARTIE I : UNE REVOLUTION EPISTEMOLOGIQUE :</u>	
<i>L'ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE EN CONSTRUCTION.....</i>	57
 CHAPITRE 1 : Le travail, la technique ou : la découverte de	
<i>l'anachronisme</i>	58
1. <i>Délimiter les contours de la fonction technique</i>	61
a. La fonction technique : un concept synthétique.....	61
b. La signification grecque des activités laborieuses	69
2. <i>Jugement en possibilité et déduction logique</i>	78
a. La référence au contemporain comme économie de la preuve	78
b. Impossibilité historique et impossibilité logique	81
3. <i>De la philosophie à la psychologie historique.....</i>	88
a. Pourquoi le travail ?	88

b. Dimensions sociale, philosophique et psychologique du travail	91
c. Une histoire des anthropologies philosophiques.....	94

CHAPITRE 2 : Historiser les cadres fondamentaux de l'expérience humaine..... 104

1. <i>Jean-Pierre Vernant et les fonctions psychologiques</i>	105
a. Les fonctions psychologiques et les œuvres : définitions	105
b. Des catégories de l'entendement aux fonctions psychologiques	112
c. Psychologie historique, histoire des mentalités et métastabilité	116
2. <i>La fonction psychologique de la mémoire</i>	120
a. Les conséquences épistémologiques du concept de fonction psychologique ..	120
b. Les figures de <i>Mnèmosunè</i>	125
c. Une crise du temps comme facteur explicatif	131
3. <i>Notion de personne, concept de signe : des usages marginaux ?</i>	137
a. Expérimenter la notion de personne en Grèce ancienne	138
b. Le <i>colossos</i> et le concept de signe	146

CHAPITRE 3 : L'expérience de l'anthropologie 162

1. <i>Le concept de pensée religieuse</i>	164
a. Une esquisse précoce contre des obstacles épistémologiques	164
b. La <i>pensée religieuse</i> est un système de classification	174
2. <i>Expérimenter l'analyse structurale : le mythe des races</i>	182
a. Les structures du mythe	184
b. Analyse structurale et signification historique.....	192
c. Le terrain de la psychologie historique	200
3. <i>Hestia-Hermès ou l'anthropologie historique</i>	204
a. Une enquête de psychologie historique ?.....	206
b. Sens et conséquences de l'usage du concept de structure.....	211

CHAPITRE 4 : PENSER LE DEVENIR HISTORIQUE..... 223

1. <i>Le moment tragique : une enquête fondatrice</i>	226
a. Définir le problème	229
b. Analyse structurale et pensée par cas.....	235

c. Le moment tragique à la lumière des notions d' <i>invention</i> et de <i>contexte mental</i>	241
2. <i>Un schème intégré du devenir historique</i>	252
a. Articuler la synchronie et la diachronie	253
b. Le schème d'intelligibilité intégré et ses enjeux	258
c. La catégorie du possible	262
3. <i>Fonder une nouvelle discipline</i>	270
a. Vernant et « la trame des faits historiques »	270
b. Vernant, fondateur d'une science du mythe	276

PARTIE II : LES GRECS ANCIENS ET NOUS..... 287

CHAPITRE 5 : La cité-raison288

1. <i>Préambule : comment lire les Origines de la pensée grecque ?</i>	291
2. <i>La genèse du problème</i>	295
a. Contre le « Miracle grec » ?	295
b. Sur la piste de Louis Gernet	301
c. La solution de Vernant : bricolage et métastabilité	308
3. <i>L'énigme de la solidarité</i>	325
a. La solidarité contre le déterminisme	325
b. Quelle métaphore de solidarité ?	330
c. Le concept de solidarité chez Vernant	337
d. La solidarité entre synchronie et diachronie	345

CHAPITRE 6 : Rationalités plurielles et raison politique..... 356

1. <i>Des rationalités plurielles : une typologie des modalités du connaître</i>	362
a. La pensée religieuse	365
b. La pensée mythique et la question de l'universel	369
c. <i>Mètis</i>	374
d. La pensée tragique	379
2. <i>Une philosophie du politique</i>	386
a. Sauver la raison par l'histoire	386
b. La raison politique contre la théologie	393

c. Le modèle politique de la cité-raison	399
CHAPITRE 7 : Un nouvel humanisme.....	406
1. <i>Vernant et les solutions à la brèche du temps.....</i>	<i>411</i>
a. La fin de la tradition et l'expérience tragique	413
b. Le bricolage contre la tradition	418
c. Vernant et la généalogie foucaldienne	426
2. <i>Ce qu'il y a de grec en nous.....</i>	<i>433</i>
a. Par détour et retour : les vertus de la comparaison	434
b. L'histoire effective	439
c. Refonder l'humanisme : le <i>cri philosophique</i> de Louis Gernet	447
d. Du matérialisme vitaliste à Marx	452
CONCLUSION.....	459
1. <i>Une méthode de lecture des textes savants</i>	<i>461</i>
2. <i>L'anthropologie historique : une philosophie du devenir historique</i>	<i>463</i>
3. <i>Un nouveau régime d'historicité</i>	<i>467</i>
4. <i>A quoi peut servir l'histoire ?</i>	<i>470</i>
BIBLIOGRAPHIE	475
TABLE DES MATIERES	509

